

Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y de África
Sección de Historia de América
Facultad de Geografía e Historia
Universitat de Barcelona

Programa de Doctorado Bienio 2002-2004
“Recuperación de la memoria. América Latina”

¿“Otros” argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la
nación argentina entre 1873 y 1882

Tesis realizada por
Lea Geler
para optar al título de Doctora en Historia

Directora: Dra. Pilar García Jordán

Co-directora: Dra. Gabriela Dalla Corte

marzo de 2008

PARTE II- LA COMUNIDAD AFROPORTEÑA

Hemos terminado el capítulo anterior describiendo y analizando un caso de discriminación y la utilización de la contra-esfera pública subalterna como lugar de movilización y de recreación identitaria. También hemos visto una comunidad afroporteña que, a través de la acción de sus intelectuales subalternos, comenzaba a disciplinarse según las pautas fijadas por un Estado en construcción, un proceso del que veremos otros aspectos en esta sección y en la que sigue. Sin embargo, hemos estado hablando hasta ahora de la “comunidad” afroporteña, sin ahondar en el por qué del uso de esta categoría ni su implicación teórica. Tampoco hemos profundizado en aspectos como su tamaño, distribución geográfica (más allá de los datos censales), tradiciones, gustos, diversiones, etc. Nos abocaremos a ello aquí.

De este modo, comenzaremos por definir el concepto de “comunidad afroporteña” que utilizamos en este trabajo para luego estudiar los ejes principales sobre los que, creemos, se articulaba la identificación comunitaria. Una vez hecho esto, contrastaremos los datos sobre la comunidad que citamos en el capítulo 1 con la visión que surgía de los periódicos afroporteños acerca del número de componentes de la comunidad y de los espacios en donde habitaba. Por último, abordaremos las formas de sociabilidad afroporteña, algunas de sus tradiciones -como los bailes y el carnaval- y su cotidianeidad, sus relaciones familiares, aspectos de la relación entre hombres y mujeres, etc., indagando acerca de los cambios y permanencias por los que transitaba y, por supuesto, acerca de la labor fundamental de los intelectuales afroporteños para disciplinarla y guiarla por la senda de la regeneración y el progreso. Veremos, sin embargo, que la comunidad ocupaba un espacio preferente en un mundo popular en ebullición, cada vez más tumultuoso y creativo pero marginado de las esferas consignadas como “cultas”.

CAPÍTULO 3- LA COMUNIDAD: CÓMO, CUÁNTOS, DÓNDE

*“Así, después, poco a poco,
se ha ido conociendo lo que encierra
la sociedad de color”¹⁸¹.*

En su trabajo sobre las ciudades latinoamericanas, Romero expresaba que en la Buenos Aires anterior y coetánea a la oleada migratoria europea, la “vieja plebe criolla” (1987: 19) estaba hibridada y “refugiada en las orillas semirrurales” (1987: 19) de la ciudad, sin “identidad previa” (1987: 19), sin constituir un grupo: “No existe allí un nosotros; tampoco, a los ojos de la elite, un ellos definido” (1987: 19). Sin embargo, como vimos en el capítulo 1, negros y mulatos eran un grupo real a los ojos de la elite, aunque un conjunto con el que lidiar, ligado al lado bárbaro del binomio civilización/barbarie y que se declaraba desaparecido. Pero sobre todo, en este momento aún podemos ver que los afroporteños se reconocían como “comunidad”.

Justamente, aquí abordaremos los principales ejes de identificación en que los afroporteños basaban su reconocimiento mutuo como comunidad. Luego, y estableciendo una comparación entre los datos provistos por los grupos hegemónicos revisados en el capítulo 1 y los que los propios afroporteños plasmaban en sus periódicos, delinearemos tanto su número como su espacialidad en la ciudad, acercándonos, asimismo, a sus formas de habitabilidad, sus espacios de reunión, etc. Pero antes de entrar en ese terreno, debemos definir a qué llamamos “comunidad” y por qué utilizamos esa categoría.

3.1- Categoría nativa y categoría de análisis

Entre los afroporteños, la utilización de la palabra y de la idea de comunidad era realmente muy común, según se lee en sus periódicos. Sus periodistas la utilizaban para definir al público al que se dirigían, en el que se incluían. En un artículo de *La Broma*, que instaba a la regeneración afroporteña, se publicaba la siguiente frase:

“¿Quién no ama a la *sociedad*, o mejor dicho a la *comunidad* de que forma parte -quién?
¿Quién no conspira por su engrandecimiento? ¡Quién es ingrato!”¹⁸².

Así, y como venimos leyendo ya, los afrodescendientes se entendían a sí mismos como “comunidad”, constituyéndose este término en una categoría nativa o emic¹⁸³. En la cita

¹⁸¹ *La Broma*, “El Bazar...”, 23 de julio de 1881.

¹⁸² *La Broma*, “No retrocedamos”, 10 de agosto de 1879, las cursivas son nuestras.

¹⁸³ Utilizamos aquí la distinción hecha originalmente por Pike para el ámbito de la lingüística y retomada por Harris para la investigación antropológica, entre categorías *emic* y categorías *etic* (elaboradas por analogía entre *fonémica* y *fonética*). Las primeras serían “conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes” (Harris, 2006: 28), es decir, para quienes se estudia, y las segundas, “conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores” (Harris, 2006: 28), es decir,

anterior, además, la “comunidad” quedaba diferenciada específicamente de “la sociedad”, aunque se daban también casos de utilización de la expresión “nuestra sociedad”. En esa frase sobresale el fuerte aspecto afectivo asociado a los vínculos comunitarios, que parecían ser un “obligado” sobreentendido, entretejiéndose juegos de lealtades y pertenencias en construcción continua.

En *La Perla*, cuando se daba cuenta de una pelea entre dos sociedades carnalescas, se amonestaba con las siguientes palabras:

“Estas son cosas que no debían de suceder tanto más cuanto todos los que componen ambas sociedades pertenecen a una *misma comunidad* y puede decirse también a una *misma familia*”¹⁸⁴.

La ligazón entre “comunidad” y “familia” profundizaba la idea de la comunidad como un núcleo de relaciones fundamentalmente afectivas, y también como relaciones inevitables (de acuerdo con la idea de que “a la familia uno no la elige”), que nos parecen interesantes porque aquí estamos tratando con un grupo que era marcado por el resto de la sociedad como diferente - y sobre todo como “inferior”, o por lo menos como “no civilizado”- en parte debido al “inevitable” color de su piel. En esta línea se puede entender también la utilización del vocablo “hermanos” que se solía hacer desde las columnas de los periódicos para referirse a los miembros de la comunidad (aunque esto también se puede leer en referencia a un incipiente desarrollo de una identidad racial transnacional, algo que analizaremos más adelante):

“Desesperamos por el porvenir de nuestros propios *hermanos* y anhelamos con vehemencia la prosperidad y el engrandecimiento moral de la *comunidad* a que pertenecemos”¹⁸⁵.

Nos parece claro que existía un grupo de personas que se veían a sí mismas como una comunidad/familia, y que creaba o reactivaba relaciones afectivas a través de los periódicos que circulaban en su seno, conformando simultáneamente límites y fronteras, un “adentro” y un “afuera”, en formas diversas.

Para Brow (1990), el concepto “comunidad” refiere a un “sentido de pertenencia conjunta” (1990: 2), una definición que habla de un estado subjetivo -por lo tanto elusivo, borroso y resbaladizo- que contiene componentes afectivos y cognitivos combinados, sentimientos de solidaridad y de identidad compartida. De esta definición el autor deriva una muy importante, la del proceso de conformación de comunidades o “comunalización”. Ese proceso sería “... cualquier patrón de acción que promueve un sentido de pertenencia conjunta” (1990: 2). Brow recalca especialmente la distinción hecha por Weber entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*: la primera describiría las relaciones basadas en vínculos afectivos -el ejemplo más

para los investigadores. Ambas formas de acercamiento son necesarias para el análisis, siendo que el entendimiento de las categorías nativas ayudan a comprender aspectos superestructurales de las sociedades bajo análisis, mientras que las categorías generadas por el investigador le permiten conocer aspectos de la infraestructura y de la estructura social (Harris, 2006: 30).

¹⁸⁴ *La Perla*, “Curiosidades”, 9 de marzo de 1879, las cursivas son nuestras.

¹⁸⁵ *La Juventud*, “Suscripción popular”, 10 de enero de 1878, las cursivas son nuestras.

claro es la familia-, en donde surgen sentimientos de pertenencia conjunta, mientras que la segunda describiría a las grupidades conformadas como comunidad de intereses, racionales y promovidas por acuerdos. Pero esta diferenciación sirve para explicar que ambos tipos de relaciones subyacen a todos los grupos sociales (incluidos los familiares) porque la comunalización es un proceso continuo y generalizado en la vida social en todos sus niveles. Como dijimos en la Introducción, Brow argumenta que ningún ideal de comunidad puede ser construido sin un sentimiento de *solidaridad* concomitante, aunque las relaciones comunales pueden contener dimensiones tanto igualitarias como jerarquizadas -y por lo tanto son susceptibles de ser analizadas bajo la teoría de la hegemonía y de la resistencia. El autor indica además que ninguna comunidad puede existir sin un proceso de ficcionalización (todas las comunidades son “imaginadas”) y que toda comunidad se define en oposición a otras (son “limitadas”). Por lo tanto, la comunalización sería un proceso constante y cambiante de inclusión pero también de exclusión, de fijación de “adentros” y “afueras”.

Nosotros retomamos la autodefinición de “comunidad” que utilizaban los afroporteños a partir de una marcación particular: la esclavitud pasada y el color de la piel negro/mulato asociado con ella. Esta marcación, en la que los periódicos en general se basaban para definirse, hoy está erosionada de la memoria histórica pero se encontraba activa en ese momento y por lo tanto nos parece rica para problematizar. Sin embargo, cuando utilizamos el concepto de “comunidad afroporteña” incluimos en ella a todas aquellas personas que -fueran o no descendientes de africanos/as- participaban de la imaginación comunitaria que los periódicos producían. En realidad, no se puede deducir de los periódicos que estas personas no estuvieran contenidas en la definición de comunidad de los propios afroporteños, aunque en general se ligaba las palabras “de color” cuando se hacían definiciones de la propia sociedad (un agregado que variaba a veces en “pobre”, en “proletaria” u “obrero”, pero esto lo estudiaremos en su momento). Así, para nosotros, la “comunidad afroporteña” se construía en la cotidianeidad urbana como un grupo signado por el color de su piel pero no exclusivamente; por la pobreza y marginalidad de sus integrantes, pero no exclusivamente; por sus tradiciones, pero no exclusivamente; y por su iniciativa de participar en esa imaginación grupal que los periódicos proporcionaban, que sustentaban relaciones afectivas y que promocionaban formas variadas de autoreconocerse, muchas de las cuales estaban asignadas desde etiquetaciones hechas por fuera de la comunidad, desde los grupos de poder. En este sentido, se puede decir que la comunidad afroporteña se construía a la vez que era construida, ya fuera como un grupo “inferior” o “por civilizar”, como una comunidad “de color”, como un grupo “trabajador/obrero” o como un grupo “desaparecido”, unas fronteras que debían ser continuamente negociadas. Por el contrario, utilizaremos el concepto de “afrodescendiente” para denominar específicamente a aquellos

individuos que -independientemente del “color” de la piel que ellos u otros percibieran- eran descendientes de los esclavizados y esclavizadas de origen africano¹⁸⁶.

El carácter difuso y subjetivo de las definiciones y autodefiniciones de comunidad, resaltado por Brow (1990), nos obliga a distinguir diferentes aspectos para reencontrar y analizar a la comunidad afroporteña de finales del siglo XIX. A través de los periódicos comunitarios podemos rastrear distintos modos en que los afroporteños y afroporteñas se autorepresentaban y se “imaginaban”, en continuos procesos de comunalización que les eran particulares pero que estaban inevitablemente enmarcados en un proceso más amplio de consolidación del Estado y de la “nación/pueblo” que lo sustentaría, creando “comunidad nacional”.

La comunidad afroporteña en el período 1873-1882 estaba marcada como una alteridad al interior de un Estado-nación que se estaba consolidando, una alteridad en principio “racial” pero sujeta a un proceso de etnicización (Briones, 1998), como ya analizamos en el capítulo 1, porque permitía el “pasaje” de este grupo al de la nación/pueblo gracias a categorías alternativas como la de la “clase social”, la de “nacionalidad” o la de “pueblo/mundo popular”. Además, veremos que la “raza” se entendía en formas dispares y en ningún caso de manera fija o esencial -especialmente ligada a la concepción de “casta”, como lo estudiaremos en el capítulo 6- algo que fue cambiando en las décadas posteriores al período que estudiamos. Podemos vislumbrar a la comunidad afroporteña jugando un rol importante en la conformación de un pueblo argentino definido muy precisamente y cuyos límites forzaban a que quienes se concebían e inscribían como “otros” en su interior negociaran y reacomodaran continuamente sus modos de identificarse. En principio, comenzaremos por elucidar los principales ejes de producción de “comunidad” entre los afroporteños.

3.2- ¿Cómo?

Los modos en que la identificación y el autoreconocimiento comunitario se llevaban a cabo eran varios, cambiantes, confusos, contradictorios y superpuestos, como creemos sucede en todos los grupos sociales. Sin embargo, para nuestra tesis será imprescindible aislar ciertos ejes de discusión que se reflejaban en los periódicos comunitarios ya que exponen conflictos que en esta comunidad signaban lo cotidiano, al tratarse de un grupo discriminado por su color

¹⁸⁶ Con “afrodescendencia” o con “afroporteños” estamos sobreentendiendo un concepto, el de “África”, que veremos en el capítulo 6 se estaba creando simultáneamente al momento en que estamos estudiando. Es decir, estamos definiendo según cánones actuales a una comunidad que, si bien utilizaba a ese continente como símbolo de unidad, no lo hacía de modo unívoco. El concepto particular de “Afrodescendiente” surgió en el contexto de las discusiones que mantuvieron las distintas delegaciones presentes en la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en Durban, Sudáfrica, en 2001, cuando se intentó enfatizar más que el color de la piel o la palabra compuesta por dos naciones (afroargentino, por ejemplo), la descendencia/ascendencia y el origen común.

de piel, por su historia, por sus tradiciones, por su pobreza, etc. La estigmatización de todo lo que no fuera “blanco-europeo” era uno de los pilares sobre los que se erigía la nación/pueblo argentino, y se fue acentuando con el paso de las décadas hasta entrado el siglo XX, cuando se pasó a la acción directa por medio de la eugenesia¹⁸⁷ (Stepan, 1991). Este marcaje se realizaba por parte de un Estado que se consolidaba rápidamente pero también por parte de la sociedad en su conjunto, que perseguía todo lo que representara algo distinto, imponiendo el “terror étnico” y la “vigilancia capilar” (Segato, 1998: 12), uno de cuyos mecanismos más importantes era la burla, de la que también hacían uso extensivo los afroporteños. Esa estigmatización abarcaba distintos aspectos de la vida de los afroporteños y afroporteñas, y la presión que suponía provocaba roces y disputas en el seno de este grupo social marginado y despreciado. La pobreza afroporteña, su condición de grupo “corporalmente marcado”, su carácter de población nacional y con ciudadanía plena frente a los inmigrantes europeos y su historia de luchas por el territorio nacional contra los indígenas/salvajes que representaban el histórico “otro” de la nación, hacían que se impusieran distintas formas de marcar “adentro” y “afueras”, “nosotros” y “otros”, que revisaremos aquí, en primera instancia, para presentar a la comunidad, profundizando en la sección siguiente toda su conflictividad.

3.2.1- Una comunidad “de color”

Aunque en Argentina las teorías racistas “modernas” se afianzaron por completo en las primeras décadas del siglo XX -cuando la sociedad argentina ya era considerada blanca/europea- la discontinuidad racial estaba en pleno vigor en la década de 1870-1880 y era representada por un grupo “pequeño” de hombres y mujeres, marcados por el color de su piel y sus supuestas (in)capacidades inherentes desde los tiempos coloniales. Sin embargo, ya expresamos en el capítulo 1 que era una concepción racial “diferente” a la que se llegarían unas décadas más tarde, no por ello menos peyorativa. Podemos ver la utilización de la categoría racial de identificación en los periódicos, hecha tanto por quienes construían las discontinuidades sociales -como vimos en el capítulo 1- como por quienes eran marcados por ellas. Thornton, Taylor y Brown (1999) rastrean la utilización de las etiquetas raciales en Estados Unidos y muestran cómo éstas pueden usarse para oprimir pero también para resistir, creando o ayudando a conformar una identidad. Por eso, para estos autores, las etiquetas son más que simples formas lingüísticas, ya que al ser utilizadas tienen efectos concretos en los planos filosóficos y nacionalistas, e interpelan procesos de identidad y de autodeterminación. Las categorías ligadas al color de la piel serían, así, categorías estigmatizantes pero plausibles

¹⁸⁷ Stepan explica que en las décadas de 1920-30, el “deseo de «imaginar» la nación en términos biológicos (...) produjo propuestas intrusivas o prescripciones de políticas públicas hacia los individuos” (1991: 105), entre las que se incluían las prácticas medicalizadas aplicadas directamente a la población que “amenazaba” los ideales nacionales.

de ser reapropiadas, modificadas y utilizadas para autoidentificarse, y señalarían “indefectiblemente” a quienes pertenecen o dejar de pertenecer a una comunidad, siempre que la marca (e historia) de la piel sea relevada, algo que diferencia expresamente el proceso argentino del norteamericano, ya que en aquel país una gota de sangre afro bastaría para definirse como afroamericano, mientras que en Argentina el mestizaje no sólo oculta sino que borra y olvida esa ascendencia.

Aunque a primera vista los periódicos con los que trabajamos no se autodistinguían como dirigidos a una comunidad racialmente marcada, en su interior encontramos infinidad de referencias a una “hermandad” construida a partir del color de la piel. Sin embargo, a diferencia de otras formas de autoidentificación, la marcación racial aparecía en los periódicos a menudo mediatizada con un “como se nos dice”, o “como se nos llama”, resaltando que ésta era una marcación hecha desde el exterior, no del todo aprobada o surgida desde la comunidad misma, resultado de la imposición histórica hegemónica después de siglos de esclavitud y de sostenimiento de una sociedad basada en la distinción de castas:

“Creemos que la unión existe desde que existimos nosotros constituidos en sociedad. ¿No se ha dado en distinguirnos con el nombre de sociedad de *color*?”¹⁸⁸.

Una marcación externa, como también lo indica este ejemplo, en el que se resaltaban las características de laboriosidad y de honradez de los hombres afroporteños:

“Hoy todo hombre de *color*, como nos llaman, ejerce un arte o desempeña un empleo con perfección y honradez intachable”¹⁸⁹.

En esta frase de *La Broma* se ofrecía una etiqueta “alternativa” a la repelida “de color”:

“No, es sonsera hombres de *color*! -ya que ese distintivo quieren algunos generalizar para los que pertenecemos a la raza africano-americana”¹⁹⁰.

La readaptación de la categoría hegemónica “de color” a la de “africano-americana” de la frase anterior -que nos recuerda invariablemente a la utilización actual de las categorías tales como afro-americano o afro-argentinos, como parte de las políticas de lo “correcto” desarrolladas muchas veces gracias a la acción de los colectivos discriminados en países tales como Estados Unidos- muestra palpablemente el rechazo a la imposición de la caracterización racial sobre la comunidad afroporteña, acentuando en esta mutación el carácter de comunidad “mezclada”, nativa pero también descendiente del continente africano y que recalaba la ascendencia pero borraba el color de la definición.

Sin embargo, la marcación racial era retomada por la comunidad que, aunque mediatizada, la hacía suya y la utilizaba como forma de identificación comunitaria. “...Amamos a los hombres de color, pertenecemos a esa clase”¹⁹¹, decía *La Juventud* en 1878 y *El Unionista*

¹⁸⁸ *La Broma*, “Actualidad”, 22 de agosto de 1878, cursivas en el original.

¹⁸⁹ *La Broma*, “¿Habrá o no habrá?”, 25 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

¹⁹⁰ *La Broma*, “Un paso más y sigamos”, 11 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

¹⁹¹ *La Juventud*, “Una mirada retrospectiva”, 10 de agosto de 1878.

publicaba una carta de condolencias por la muerte de un miembro de la comunidad en donde se decía:

“La sociedad de color, une también su llanto al de sus deudos, porque ha sentido arrebatado uno de sus más conspicuos obreros del gran edificio que se levanta en aras del progreso”¹⁹².

Asimismo, *La Perla* publicaba una nota escrita por Gabino M. Arrieta (antiguo editor de *La Juventud*) dirigida a “La sociedad de color argentina”, en donde se increpaba a la comunidad con las siguientes palabras:

“«Sociedad de color argentina», tú que fuiste metódica en tus consejos, laboriosa y constante en tus máximas y que a pesar de que cuentas tantas victorias como batallas ganadas, siempre has tenido la más pobre salsa para alimentar a tus héroes, «levántate» y anda presurosa a descorrer el velo que oculta la imagen de los días venideros”¹⁹³.

Y en *La Juventud*, se expresaba:

“todos los hombres de color (...) llegaremos por fin a una de las tantas cuestiones grandes de nuestros días, como ser la de *asociarse para triunfar*”¹⁹⁴.

La comunidad afroporteña era marcada pero también asumía la marcación basada en el color de la piel, un color que la distanciaba del ideal blanco fijado por las elites locales y por un Estado que paulatinamente asumía el discurso racista del blanqueamiento como objetivo prioritario de la nación. El evidente conflicto que esto generaba lo veremos en profundidad más adelante. Antes mencionaremos otras formas de distinción de esta comunidad según surgían en los periódicos.

3.2.2- Una comunidad “argentina”

Desde que los territorios posteriormente argentinos comenzaron a ser conquistados por España, llegaron a ellos esclavizados africanos. La presencia africana en Buenos Aires fue patente durante toda la época colonial, siempre presente en los relatos y crónicas de viajeros, en los cargamentos comerciales, en los archivos judiciales, etc. Cuando en 1810 se producía la Revolución de Mayo y en 1813 se dictaba la Libertad de Vientres, había negros y mulatos que estaban siendo reclutados para luchar por la causa revolucionaria, y la presencia africana y afrodescendiente en las milicias fue siempre constante e importante (Morrone, 1995). El período nacional se inauguró y desarrolló con una importante población “de color”, condenada desde los tiempos coloniales a ser la casta más baja de la sociedad y que se implicaba en la lucha por un territorio que, con el devenir de las décadas, se convirtió en la República Argentina, sentida como patria y cobijo por esa población. Desde la aprobación de la Constitución Nacional en 1853-1861 en Buenos Aires- los afrodescendientes pasaron a ser definitivamente “ciudadanos” con las mismas garantías y deberes que el resto de la población argentina. En la comunidad

¹⁹² *El Unionista*, “¡Lloremos!”, 13 de enero de 1878.

¹⁹³ *La Perla*, “La sociedad de color argentina. 1878-1879”, 5 de enero de 1879.

¹⁹⁴ *La Juventud*, “Asociarse para triunfar”, 10 de octubre de 1878, cursivas en el original.

afroporteña, su argentinidad era puesta en juego en infinidad de ocasiones, especialmente cuando se daba cuenta de la relación con los inmigrantes y en los hechos de discriminación.

En el capítulo 2 estudiamos un caso específico de discriminación contra la población afroporteña y vimos cómo la argentinidad de la comunidad se hacía jugar contra los empresarios de los salones bailables, que eran tachados de extranjeros, creando una plataforma de identificación común con aquellos sectores de la sociedad y del Estado que tenían el poder para defender sus derechos. Asimismo, en *La Igualdad* se publicaban aguerridas composiciones contra los inmigrantes (veremos algunas en el capítulo 10), resaltando las diferencias con los “nativos”: los primeros intentaban subvertir el “orden”, mientras que los segundos lo cimentaban, haciendo crecer al país (evidentemente, al ser éste un periódico político, estaban dirigidas contra los extranjeros que apoyaban a Mitre).

Pero la argentinidad se reivindicaba también, y muy especialmente, en relación con la participación afroargentina en las guerras y contiendas armadas, en consonancia con lo que vimos en el primer capítulo acerca del lugar simbólico de “aceptabilidad” que podían ocupar los afroporteños en el imaginario nacional cuando se los asociaba al ámbito militar. Desde los periódicos defendían, entonces, su lugar como partícipes en la construcción territorial de la nación, reapropiándose de un protagonismo que a nivel de la Historia oficial se hacía cada vez más difuso. Por ejemplo, en 1879 *La Broma* aludía al tema de la utilización de los afroporteños como “carne de cañón” en las guerras patrias:

“Entre nosotros no se disipa, ni se disipará jamás el amor patrio, el sentimiento nacional; el hombre de *color* ha contribuido con su sangre desde la guerra de nuestra independencia, hasta las habidas últimamente tanto nacionales como civiles. (...) Cuando la patria pelagra somos nosotros por lo general los que jugamos el rol más importante en la batalla, allí donde cae a la par del cobarde el valiente, y a la par de este, aquel”¹⁹⁵.

Y enfrentándose a la discriminación de la sociedad sobre los afroporteños, un editorialista reforzaba su calidad de comunidad patria y con goce de plenos derechos avalados por el propio esfuerzo:

“¡Parece mentira que una sociedad tan ilustrada, tan decente, tan fina, como lo es la nuestra, no supiera rendir culto a las tradiciones gloriosas que en la guerra de nuestra independencia, grabaron con su sangre, en los campos de Maipú y Chacabuco, los batallones de negros y mulatos! Sí! por que esa libertad de que gozan los que hoy los escarnecen, no se la deben a ellos mismos, sino a los sacrificios heroicos y abnegados de esa raza indomable que llevó su aliento de gigante hasta las nevadas crestas de los Andes!”¹⁹⁶.

Según Alonso (1994), es a través del tiempo épico como modalidad temporal que se pueden crear tendencias nacionalistas particulares, versiones propias de la historia y símbolos autóctonos de carácter nacional, para imaginar las identificaciones creadas como eternas y

¹⁹⁵ *La Broma*, “¿Habrá o no habrá?”, 25 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

¹⁹⁶ *La Broma*, “Nuestros derechos”, 20 de noviembre de 1879.

primordiales. Quijada (2000), relaciona la temporalidad nacional con el territorio, y para el caso argentino hace hincapié en la construcción de un territorio nacional como parte de la utopía de homogeneidad demográfica, como vimos en el capítulo 1. La autora sostiene que era el territorio el que definía las fronteras de la inclusión social y menciona que “[l]a nación es representada en el pasado y en el futuro como una comunidad natural que se asienta sobre un espacio natural, con el que mantiene vínculos orgánicos (...). La territorialidad se vincula estrechamente a la temporalidad, ya que el territorio es el receptáculo del pasado en el presente” (Quijada, 2000: 182). El uso de esta temporalidad utópica y la participación heroica de los afroporteños en ella estaban presentes en muchas editoriales y se acentuaba desde los periódicos, como sucedía en *La Juventud* cuando publicaba una nota celebratoria del centenario de San Martín -ilustrada con el escudo nacional:

“Permítasenos, como hijos que somos de la gran familia argentina, estampar en las humildes columnas de este periódico, el sentimiento sublime que inspira la memoria de las grandes épocas, que serán marcadas con letras de oro en la historia de la América Republicana”¹⁹⁷.

La “argentinidad” parecía mostrarse siempre en tono de elegía cuando se rememoraban las batallas del pasado que ya era remoto, y en el que se defendía la participación y sacrificio comunitario. Esa argentinidad era particular, sufrida, vivida orgullosamente a pesar del desprecio y del olvido que el resto de la sociedad parecía hacer caer sobre la participación de los afroporteños en la construcción territorial de la república que proporcionaba raíces a la “familia” nacional. Y como en una familia, la argentinidad se llevaba en la sangre, sentida y reivindicada por los afroporteños:

“... nosotros, que somos hijos humildes del pueblo, que llevamos la sangre de los argentinos, nos asociamos en el justo dolor que siente la República, por la pérdida [de Alsina]”¹⁹⁸.

Esa sangre, que como vimos en el capítulo 1, se esparcía por igual en el territorio argentino recién conquistado y unía a los afroporteños con el resto de la sociedad, desligándose así de ascendencias particulares. Había lazos sanguíneos que, simbólicos o reales, eran reivindicados por los afroporteños y unían a la “familia nacional”, base de toda construcción del Estado nacional como comunidad imaginada (Anderson, 1993; Guy, 1995). Así lo establecía *La Igualdad*, defendiéndose de las acusaciones de fraude electoral:

“Por eso decimos hoy es un gran día para todos los argentinos de buena voluntad (...), los verdaderos argentinos, los descendientes de Moreno, Rivadavia, San Martín y Belgrano”¹⁹⁹.

La idea de familia nacional homogénea se producía también desde los elementos que podrían considerarse en principio “heterogeneizantes”, lo que nos muestra un proceso consensuado de producción de una identificación común.

¹⁹⁷ *La Juventud*, “En el Centenario del General San Martín”, 3 de marzo de 1878.

¹⁹⁸ *La Broma*, “1877-1878”, 3 de enero de 1878.

¹⁹⁹ *La Igualdad*, “A las urnas todos”, 12 de abril de 1874.

Así, si el “color” los volvía una comunidad particularizada y la “argentinidad” los unía con el resto de la sociedad “argentina”, saberse “pobres” y obligados a trabajar los diferenciaba de la “aristocracia local” pero los aunaba con otros individuos en su misma situación, siendo el tercer eje en que se sustentaban sus modos de imaginarse.

3.2.3- Una comunidad “pobre” y “trabajadora”

Existen varios trabajos que analizan las ocupaciones de la población afrodescendiente tanto en la época colonial como nacional, especialmente en la primera mitad del siglo XIX. Miguel Angel Rosal (1982), por ejemplo, analiza a los artesanos de color en Buenos Aires entre 1750 y 1810 a partir de legajos judiciales y decretos políticos y también de padrones confeccionados en las últimas décadas del siglo XVIII. El autor muestra cómo fueron canalizados los hombres y mujeres esclavizados en el ámbito urbano hacia las ocupaciones relacionadas con los oficios mecánicos y el servicio doméstico, tenidos por oficios viles por los españoles, mostrando la vital importancia de estos trabajadores para la economía local. Rosal estudia el proyecto de formación de un gremio de zapateros de color, una propuesta que surgía por la imposibilidad de negros y mulatos de llegar a la categoría de “maestro” en el gremio existente. La propuesta finalmente no obtuvo aval legal, aunque la asociación funcionó algún tiempo durante el siglo XVIII. Carmen Bernand también retoma la temática de los gremios y a esto le agrega la idea de militancia gremial (2001: 137). Por su parte, Goldberg y Mallo (1994) utilizan fuentes diversas para recrear las formas de vida y subsistencia del grupo africano y afroargentino en la colonia y la primera mitad del siglo XIX. Así, analizando actas judiciales entre 1785 y 1837, las autoras describen cuáles eran las ocupaciones en que se desarrollaban tanto hombres como mujeres de la comunidad afroargentina, encontrando como preponderantes los oficios manuales y el servicio doméstico, que analizan en clave de integración a la sociedad en contraposición a los prejuicios existente respecto a la vagancia, violencia y delito que se cernía sobre ella.

En general, los estudios sobre ocupaciones muestran que la población afroporteña ejerció preponderantemente los oficios considerados más “bajos” de la sociedad, aunque todos apuntan a que en la ciudad los esclavizados y esclavizadas tenían cierto margen de maniobra al ser común que muchos de sus amos les requirieran ingresar dinero al hogar. En esta obligación de aportar pecuniariamente, muchos hombres y mujeres solían encontrar ocupaciones diversas y son comunes las crónicas que relatan cómo se veía a negros y negras deambular ejerciendo todo tipo de oficios, que muchas veces les servían para comprar la propia libertad. Con la llegada de la Independencia, los hombres y mujeres afrodescendientes libres buscaron empleo en el servicio doméstico, como amas de leche, costureras, lavanderas, cocheros, ayudantes de comercio, changadores, vendedores ambulantes y más tardíamente como empleados del Estado

-en general en los puestos más bajos, de limpieza o de intendencia- ya que al ser ciudadanos argentinos cumplían con los requisitos exigidos para detentar esos puestos. Cualquiera fuera el oficio que ejercieran, la población afroporteña era en líneas generales muy humilde, y así se consideraba tanto en la sociedad en su conjunto como dentro de la misma comunidad, constituyéndose en un eje de identificación comunitaria. De este modo, no sorprende que la referencia más acuciante que los propios afroporteños y afroporteñas dejaban plasmada en las páginas de los periódicos fuera la de su “pobreza” (también había consenso en que se pertenecía a un grupo signado por el “trabajo”, pero sobre esto profundizaremos más adelante). Son inagotables las descripciones que implican esta carencia de medios económicos en las publicaciones, ya sea en formas satíricas o serias. No parecía -en principio- haber discusión sobre este punto, como sí lo había más claramente en otras formas de autocaracterizarse. En *La Juventud*, en medio de una pelea entre periódicos generada por la publicación de un folleto (el de Zenón Rolón, que profundizaremos en la tercera parte de la investigación), se exclamaba jocosamente:

“Los que nos conocen a nosotros, saben perfectamente bien que somos unos pobres diablos, más pobres que la encarnación de la pobreza-*pelados, como un perejil sin hojas*, que no tenemos ni tras de qué caernos muertos, el día en que se presente la parca con su respectiva cuenta, cobrándonos el capital e intereses”²⁰⁰.

Y con motivo de una reaparición de *La Broma* en el año 1877, se hacía la siguiente exclamación:

“Venimos a la prensa, no ya como únicos celadores de la clase pobre, pero sí como uno de tantos amigos del bien de nuestros hermanos”²⁰¹.

La consideración de la pobreza afrodescendiente se veía también en los anuncios que se hacían desde el periódico, anuncios específicos para pobres. Así, *La Broma* transcribía un aviso publicado en un diario capitalino de la Sociedad Damas de Caridad, donde se hacía constar que se atendería a los niños pobres en un consultorio gratuito. Como introducción a la nota, *La Broma* decía:

“Transcribimos el siguiente aviso de uno de los diarios de esta Capital, por la utilidad que él pueda reportar”²⁰².

La Igualdad, en su cruzada política contra *El Artesano*, también establecía este paralelismo:

“*La Igualdad* ha librado a nuestra sociedad de unos aventureros que sólo venían buscando su elevación aunque para eso sacrificaran el bolsillo de tanto pobre que hace confianza de cualquier mentecato”²⁰³.

La simetría entre pobre e ignorante que se esbozaba aquí se vislumbraba también en los otros periódicos afroporteños, que ya vimos estaban dedicados a ilustrar a una comunidad a la que entendían poco cultivada, aunque trabajadora y patriótica. De este modo, cuando se

²⁰⁰ *La Juventud*, “Se metió a enmendar la plana...”, 20 de agosto de 1878, cursivas en el original.

²⁰¹ *La Broma*, “Una palabra”, 20 de septiembre de 1877.

²⁰² *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de noviembre de 1881.

²⁰³ *La Igualdad*, “De todo un poco”, 17 de mayo de 1874, cursivas en el original.

festejaba el centenario del antiguo presidente Bernardino Rivadavia, *La Broma* publicaba una nota de tapa en su honor -ilustrada con el escudo nacional- en la que exclamaba:

“Pobres, muy pobres, sin luces, apenas con una mediana educación que el anhelo de nuestros padres nos legó (...) no hemos olvidado el nombre del hombre que ningún patriota olvidará jamás”²⁰⁴.

En *La Juventud*, también se hacían alusiones constantes a la pobreza de la comunidad, principal damnificada de las recurrentes crisis económicas que sufría el país:

“Porque atravesamos una de aquellas épocas lóbregas y tristes, siendo principalmente para el honrado trabajador (...) [C]uando millares de brazos están desocupados, y gran número de familias, sumidas en la más completa miseria”²⁰⁵.

En estos retazos de los periódicos podemos comenzar a vislumbrar que la población afroporteña se identificaba no sólo con la pobreza, sino también con la ignorancia, con el patriotismo y con el mundo del trabajo. Si la pobreza y la ignorancia debían ser eliminadas, los valores del trabajo y de la patria debían cultivarse, según los discursos y discusiones mantenidas por los intelectuales afroporteños. Sin embargo, la pobreza que poéticamente quedaba retratada en los periódicos, tenía su bien palpable materialidad en la vida cotidiana. A lo largo de los años, en varias ocasiones se pueden leer en los periódicos iniciativas por ayudar a personas o familias, amigos que se entraban sumidos en la miseria, levantando listas de suscripción en su favor o insistiendo desde los periódicos en que la comunidad colaborara. Por ejemplo, cuando la muerte sucesiva de tres de los hijos de Santiago Elejalde le había hecho gastar todos sus ahorros, *La Broma* publicó un boletín extraordinario invitando a la comunidad a concurrir al salón de baile “La Ninfa Porteña” que éste había alquilado como negocio para el carnaval:

“La sociedad entera debe acudir a «La Ninfa Porteña», pues Elejalde es digno de su protección, tanto más cuando desgracias sucesivas sufridas en su familia lo han arruinado dejándolo casi en la miseria”²⁰⁶.

O cuando algún miembro de la comunidad enfermaba, se ponían en marcha los mecanismos de la solidaridad grupal para acogerlo:

“Paulino Luque hace tiempo que se halla gravemente enfermo (...) Sabemos que algunos de sus amigos íntimos piensan levantar una suscripción para socorrerlo en sus primeras necesidades. Muy bien hecho”²⁰⁷.

En 1876, *La Juventud* levantaba “... una lista de suscripción para socorrer a una desvalida, que hoy se halla sumida en la más completa miseria”²⁰⁸, ya que “... hemos de recordar a nuestros semejantes cuando se hallen en el infortunio”²⁰⁹ y en 1880, *La Broma* exponía que levantar listas de suscripción para socorrer a los múltiples enfermos que había en la

²⁰⁴ *La Broma*, “El centenario del gran estadista Bernardino Rivadavia”, 19 de mayo de 1880.

²⁰⁵ *La Juventud*, “Consejos sociales”, 23 de enero de 1876.

²⁰⁶ *La Broma*, “Boletín extraordinario”, 2 de marzo de 1878.

²⁰⁷ *La Broma*, “Última hora”, 25 de diciembre de 1879.

²⁰⁸ *La Juventud*, “Acto de filantropía”, 30 de enero de 1876.

²⁰⁹ *Ibidem*.

comunidad era: “...un deber humanitario que honra a quien lo practica”²¹⁰. De este modo, la situación de precariedad socioeconómica de la población afroporteña se paliaba muchas veces con los vínculos solidarios que surgían y se promovían desde la propia comunidad, difundidos en general a través de los periódicos que ésta sostenía.

Pero la pobreza no sólo se evidenciaba cuando algún miembro de la comunidad se enfermaba o moría y había que sufragar el entierro. Las descripciones de las viviendas, por ejemplo, nos muestran cuán ciertas eran las exclamaciones periodísticas cuando se quejaban de que “nuestra comunidad en su mayor parte [es] escasa de recursos”²¹¹. En la siguiente cita, con un tono literario y satírico, y con cierto regocijo en la pobreza propio del Romanticismo pero que al mismo tiempo parecía muy cercano, el redactor de una crónica en el periódico *La Broma* describía su supuesto hogar de la siguiente manera:

“Penetro en mi santuario (vulgo cuchitril) el cual está *lujosamente* amueblado con una mesa de pino, que sólo tiene tres pies, un catre, un colchón sin lana ni paja, una silla sin espaldar y una botella por candelero. Después de quitarme la levita y el sombrero y colgarlos en la percha-clavo, me siento junto a la mesa, tomo la péñola, desarrugo un poco una hoja de papel de estraza, que es la única que tengo, gracias a que me la dio envuelta en un peso de bizcochos el almacenero de la esquina, y me dispuse a escribir”²¹².

Y en la misma línea, en otra ocasión se contaba:

“Al llegar a mi choza y después de haber cumplido con mi tarea diaria, me senté sobre una lata de galletitas de Bagley, único asiento que en mi poder tengo”²¹³.

La pobreza de la comunidad afroporteña era uno de los puntos donde había más acuerdo, aunque esta forma de identificación mostraría también conflictos, debido en gran medida a que dentro de la propia comunidad comenzaban a surgir diferencias socioeconómicas importantes. La pobreza y las incipientes diferencias socioeconómicas estaban ligadas con el color de la piel, en un entramado que analizaremos en la tercera sección de la tesis. Pero también es importante señalar que existía en la comunidad afroporteña un fuerte posicionamiento sobre el binomio barbarie/civilización. De forma clara, el lugar que se debía ocupar era el segundo (y se trabajaba ardientemente para lograrlo), alejándose de otros grupos bárbaros o salvajes, como la población indígena.

3.2.4- Una comunidad que se “civiliza”

Rotker señala que la oposición binaria establecida por Sarmiento entre civilización y barbarie (con todas sus derivaciones) estructuró la segunda parte del siglo XIX argentino: “Toda generación tiene su lenguaje, sus recursos mnemotécnicos, sus alegorías (...) El sistema de alegorías del siglo XIX argentino encuentra su resumen en ese libro escrito por Sarmiento, justo

²¹⁰ *La Broma*, “Noticias varias”, 28 de febrero de 1880.

²¹¹ *La Broma*, “Reaccionamos”, 17 de diciembre de 1881.

²¹² *La Broma*, “Variedades”, 20 de noviembre de 1879, cursivas en el original.

²¹³ *La Broma*, “Varillazos”, 29 de noviembre de 1879.

en la mitad del siglo, como un centro de gravedad hacia atrás y hacia delante, *Facundo. Civilización y barbarie*. El conocimiento de la realidad se organiza en binomios: salvajes/civilizados, unitarios/federales, Sarmiento/Rosas, campo/ciudad” (1999: 23). Veremos que esta forma de entender la sociedad a partir de un dualismo de campos antagónicos fue crucial para la comunidad afroporteña en la mayor parte de los aspectos de su vida. De hecho, y como vimos en el capítulo 2, la misma razón de ser de los periódicos comunitarios se encontraba en fomentar el cambio en una comunidad a la que querían hacer progresar y situar en el camino de la modernidad. La barbarie era el horizonte del que había que alejarse y del que se había venido.

Completamente inmersos en esta línea de pensamiento que se imponía en un mundo encaminado con paso firme al capitalismo, quienes redactaban y dirigían los periódicos impulsaban la civilización y aplaudían lo que consideraban un progreso o un paso dado para llegar a ella. Así, en *La Perla* publicaban en 1879 un artículo titulado “Nuestra sociedad progresa”, donde exponían que:

“Parece imposible, nuestra sociedad viene progresando rápidamente, de poco tiempo a esta parte. La mayor parte de nuestra juventud se dedica con afán al perfeccionamiento de todas aquellas evoluciones que en la vida humana vienen a hacer la base del engrandecimiento social. Nuestros hombres han comprendido esto (...) para marchar en pugna de todo aquello que nos había sometido a la humilde categoría de *pigmeos*, y colocándonos pero aún, y es como unos simples *timoratos* en presencia de la sociedad entera”²¹⁴.

Hay que notar que no sólo comenzaban a hacer mella las ideas evolucionistas sino que el redactor estaba utilizando el doble sentido de la palabra “pigmeo”, alejándose expresamente de este pueblo africano y de la imagen de una comunidad temerosa y sin iniciativa, timorata, como se veía a las población africanas en este momento, niños en evolución.

Por su parte, *La Juventud* proclamaba “¡Arriba!”²¹⁵, ligando la miseria de la comunidad con la falta de progreso:

“Bajo esta rutina no se ha de lograr el destierro de la gran miseria que nos diezma, ni la inmoralidad que progresa a pesar de todo, haciendo exclamar gritos de dolor. (...) Tenemos que volver sobre nuestros pasos, para obtener la virtud sublime de un Sócrates, el patriotismo de un Bruto, que en cambio veremos desaparecer la ambición roedora de un Alejandro y las crueldades de un Nerón parricida”²¹⁶.

Es decir, ponerse en la senda de la civilización europea, que encuentra su mito de origen en las culturas griegas y romanas de la antigüedad. Del mismo modo, *La Broma* mostraba el camino que debía seguirse para lograr el cambio:

“Así vemos la reacción favorable que se opera entre nuestros hermanos de raza (...) y esa reacción se manifiesta ya en los centros sociales (...) [y]a en la prensa periódica (...) Parece que al fin hemos comprendido el deber imperioso que pesaba sobre nuestros hombres, de estimularnos íntimamente en el amor a las letras y tratar de inculcar en el

²¹⁴ *La Perla*, “Nuestra sociedad progresa”, 29 de junio de 1879, cursivas en el original.

²¹⁵ *La Juventud*, “¡Arriba!”, 10 de marzo de 1878.

²¹⁶ *Ibidem*.

espíritu de nuestras masas ignorantes las ideas liberales que se elaboran en el siglo XIX, que son: PROGRESO, EDUCACIÓN Y UNIÓN”²¹⁷.

La idea de progreso estaba muy ligada, además, con la de “regeneración” y la de “redención”, es decir, volver a hacerse, a nacer, reconstruirse. Así lo proclamaba *La Broma* en 1878:

“Es la hora de la regeneración, el tiempo de organizarse, para que en el futuro nos encontremos fuertes y unidos para contrarrestar las prevenciones de los que creen que no somos capaces de levantarnos”²¹⁸.

Y más tarde lo hacía Mateo Elejalde en el mismo periódico:

“Es a nosotros jóvenes del día a los que nos toca dar un desenvolvimiento regenerador a nuestra comunidad”²¹⁹.

También lo enfatizaba *La Juventud*:

“[debemos] arrancar los restos de ese árbol casi sin vida, para que no quede el menor vestigio de esa planta nacida en medio de la ignorancia y la barbarie, y cultivada después por la preponderancia y el egoísmo”

Pensamos que la posibilidad de regenerarse o redimirse existía en cuanto existía una concepción de raza etnicizada. Por el contrario, los que parecían no poder abandonar la barbarie y el salvajismo eran los pueblos indígenas. En *El Unionista*, en un artículo que criticaba violentamente un folleto escrito por Zenón Rolón²²⁰, se decía:

“... la educación, la instrucción y la ilustración ha ya largo tiempo empezaron su tarea con nosotros (...), es necesario que sepa, porque lo ha olvidado, que no somos los de ahora veinte años, y que podía haber dedicado su pasquín a los desgraciados salvajes de La Pampa, puesto que para nosotros ha sonado ya la *hora de la redención*. Sí, las ideas del progreso han cundido con rapidez entre los rezagados sociales y ha sonado ya el toque de alarma que debía producir una revolución fecunda en nuestras filas”²²¹.

Así, si la comunidad afroporteña se encaminaba al progreso, evidentemente se alejaba de quienes representaban a la barbarie en todas sus instancias: la población indígena, contra quienes los hombres -y mujeres- afroporteños habían luchado en las sucesivas guerras de conquista del territorio. Y aún cuando no se hacía demasiado hincapié en los periódicos en describir a esta población -de hecho, es llamativa la poca atención que se le prestaba en los periódicos, en un nuevo proceso de invisibilización- ni en la diferenciación que se establecía entre indígenas y afroporteños, existen rastros en las publicaciones que es posible seguir.

En general, el tema indígena aparecía en cuentos, poemas, etc., siempre ligado a lo salvaje, a lo bárbaro y a lo usurpador. En 1874, *La Igualdad* escribía un artículo sobre la libertad y contra la corrupción electoral, y exponía una línea de asociación directa entre

²¹⁷ *La Broma*, “Ideas benéficas”, 2 de octubre de 1879, mayúsculas en el original.

²¹⁸ *La Broma*, “El próximo carnaval”, 10 de enero de 1878.

²¹⁹ *La Broma*, “Adelante”, 20 de marzo de 1881.

²²⁰ Mencionaremos repetidamente este folleto a lo largo de esta sección, y lo analizaremos más particularmente en la que sigue. Su aparición provocó innumerables conflictos entre sus defensores y detractores.

²²¹ *El Unionista*, “La hora de la Redención”, 9 de diciembre de 1877, cursivas en el original.

indígenas, ignorancia y miseria, algo que parecía no corresponder “verdaderamente” a la comunidad afroporteña:

“Dirijamos una mirada así a los días de desastroso recuerdo, y encontraremos el llanto, el luto y la miseria que ha venido haciéndose pasar entre nosotros como si fuéramos unos verdaderos indígenas e ignorantes”²²².

Asimismo, cuando Casildo G. Thompson denigraba los candombes que se producían en los sitios de nación -algo que estudiaremos enseguida- un aludido se defendía diciendo:

“... hace aparecer como bárbaros a los que dieron origen a su generación, que si bien no eran ilustrados estaban muy lejos de semejarse a los primeros habitantes de la América”²²³.

Bárbaro e indígena eran una misma cosa, no así los antepasados africanos y afrodescendientes, por lo menos para quien firmaba la respuesta a Thompson, y había que diferenciarlos.

En 1876, y en un tono muy interesantemente gauchesco, una poesía publicada en *La Broma* por “El Ñato” aludía al ataque de un malón indígena:

“Con la maldita invasión/ni una yegua me han dejao[sic]/ todo el Diablo se ha yebao [sic]/sin quedarme un mancarron [sic].// Con indios yo no me meto/dije dentre [sic] una biscachera [sic]/que se jorobe mi abuela/estando vivo su nieto”²²⁴.

Es evidente la lejanía impuesta entre este “hombre de campo” y los indígenas, a los que se le atribuía la pobreza presente del relator. De igual manera, en 1880 *La Broma* publicaba un relato breve, firmado por Gregory. En realidad no sabemos si este relato es una creación original o es una reimpresión de un folleto o libro que circulaba en ese momento por el campo popular de lectura en el que los afroporteños eran partícipes (Prieto, 2006). Cualquiera fuera el caso, la imagen que de los indígenas dejaba plasmada era espeluznante, recontando un ataque de un malón a un poblado de La Pampa, y llevándose cautiva a la hija virgen del protagonista:

“Llegaron (...) La puerta cayó. -Esta a mí, dijo Chevar, enredó en sus brazos la virgen desmayada, montó en su caballo, y cruzó a la carrera por entre los grupos del tumulto. Los indios despezaron el cuerpo de la vieja compañera de Julián, destrozaron todo, sacaron algunas mantas y botellas con bebidas alcohólicas y convirtieron el hogar del pobre gaucho en inmenso fogón. La turba bulliciosa y sanguinaria cubría la llanura. Tiros lejanos y escasos anuncian la débil resistencia de los otros moradores del campo, dejando adivinar tristes escenas (...) Seis indios continuaron alrededor del rancho del infeliz Julián en asqueroso festín, medio embriagados (...) Musculosos, las fases toscas y deformes, la nariz chata, los labios grandes y gruesos los contrae una sonrisa imbécil, los ojos chicos, negros e irritados. Figuras siniestras al destello rojizo de la hoguera”²²⁵.

Los indígenas se erigían así no sólo como casi-caníbales feroces, sino también como amenaza a la honorabilidad, representada por la pérdida de la virginidad de la hija, y a la continuación misma de la familia (más adelante volveremos sobre el tema de la mujer y de la moralización que se cernía sobre ella). En la misma línea, un tiempo más tarde se publicaba otro

²²² *La Igualdad*, “La Libertad”, 3 de mayo de 1874.

²²³ *La Perla*, “Tradiciones semibárbaras”, 15 de enero de 1879.

²²⁴ *La Broma*, “Chistes y cuentos”, 18 de mayo de 1876.

²²⁵ *La Broma*, “Variedades”, 6 de abril de 1880.

cuento titulado “La virgen del desierto”. Este relato corto, que sí había sido escrito por un afroporteño y estaba dedicado a Mateo Elejalde, terminaba con las siguientes frases:

“... esa es mi hija, muerta en holocausto de su honor! No ha mucho los indios invadieron y la llevaron cautiva; quisieron mancillarla más ella prefirió mil veces la muerte antes que rendirse a las caricias *brutales del salvaje*. (...) Allí en esa oscura tumba reposaba una virgen, mártir por su honor. ¡Sublime heroísmo de mujer!”²²⁶.

Veremos en el capítulo quinto cómo los inmigrantes, por ejemplo, se adentraban en la cotidianeidad de la comunidad, acentuando también el número de matrimonios mixtos. Pero no sucedía lo mismo con la población indígena, un grupo con el que no parecía haber posibilidades honorables de mestizaje y que representaba aparentemente la línea que no se podía cruzar, la línea del salvajismo, en la que no existía diálogo o mestizaje posible, y muchos menos retorno²²⁷.

Cambiando totalmente de registro, *La Broma* publicaba en 1880 un irónico suelto en el que se quejaba de las conquistas de un “cacique” -que era como se solía llamar a los grandes seductores, como a Guillermo Céspedes- y componía el siguiente relato, dando cuenta de la Conquista al Desierto y de lo que debía estar ocurriendo realmente en la ciudad, con las tensiones del caso a flor de piel:

“Con la conquista del desierto esta ciudad está plagada de indios! No se puede dar un paso sin tropezar con alguno de los descendientes de Catriel, Rosas, y otros eminentes varones de la raza. Norte, Sud, Este y Oeste! -no hay lado por donde no se hayan extendido estos ilustres moradores de La Pampa en otros tiempos. El gobierno tiene en estos un elemento poderoso -Lo felicito! -Por mi parte, no me daría por muy dichoso con ellos!”²²⁸.

Si bien el cacique Rosas era muy conocido, no nos parece del todo casual que se lo mencionara aquí, aumentando el paralelismo entre Rosas y los “indígenas salvajes”. La presencia indígena en la ciudad había sido temida durante los años en que el Estado incursionaba en las tierras pampeanas y patagónicas, conquistando las tierras de la futura argentina. Mientras esas guerras no estuvieron ganadas, los malones indígenas provocaban terror en la población, que los identificaba claramente como el enemigo. Esto se puede ver en un suelto publicado en *La Juventud*, donde se cuenta cómo se temía la posibilidad de la llegada de un malón a Buenos Aires. En una ocasión de lluvia torrencial con sol sobre la ciudad, la imaginación popular dejó salir este miedo:

²²⁶ *La Broma*, “Variedades”, 30 de abril de 1881, las cursivas son nuestras.

²²⁷ En este sentido, Rotker (1999) analiza el “olvido” que se hacía de las cautivas y la falta de interés en su búsqueda o en su recepción de producirse una vuelta. También Marre (1999) dedica una sección de su tesis al análisis de los relatos sobre cautivas y la obliteración en ellos de la posibilidad de contacto sexual y descendencia mestiza entre hombre indio y mujer blanca. Señala también la autora que en el caso inverso, captura de mujer india por hombre blanco, ya no se hablaba de cautivas, si es que se hablaba del todo, y el mestizaje pasaba más desapercibido.

²²⁸ *La Broma*, “Varillazos”, 20 de marzo de 1881.

“Lluvia- (...) Como es de costumbre, sobre este particular [la lluvia con sol] se hicieron un sinnúmero de comentarios, llegando algunos a asegurar que era porque los indios iban a llegar hasta la Plaza de la Victoria. ¡Qué ideas! ¡Qué ideas!”²²⁹.

En estas citas vemos cuán ligada estaba la barbarie con la población indígena y cuán importante era para la comunidad afroporteña alejarse de la posibilidad de que esa barbarie fuera rastreada entre sus gentes, y por ello la importancia del disciplinamiento que surgía desde los periódicos comunitarios, y que veremos a lo largo de todo este trabajo.

3.3- ¿Cuántos?

En el primer capítulo mencionamos las cifras oficiales existentes acerca de la cantidad de personas “negras, mulatas” o “de color” que se registraban habitando en la ciudad. Recordemos que para 1887, el censo municipal había registrado más de 8.000 personas “de color” viviendo en Buenos Aires, de las que 7.099 eran argentinas. Si bien estas cifras son un poco posteriores al período que cubre nuestra investigación, se pueden comparar con la percepción que la propia comunidad tenía acerca su propio tamaño y extensión. Las referencias al tamaño de la comunidad son muy escasas, pero todas apuntan a que la comunidad afroporteña en general se consideraba a sí misma bastante numerosa. Así, *La Igualdad*, en un intento por restar importancia a *El Artesano* como representante de la sociedad de color, decía por ejemplo que “... nuestra sociedad [es] tan vasta, donde hay tantos caracteres y condiciones”²³⁰.

El “vasto” de 1874 se amplió en 1877 a “numerosísima” en una nota de *El Unionista* en la que se daban pistas para calcular el número de integrantes de la comunidad:

“... nuestra sociedad es numerosísima, tanto que si sólo la cuarta parte de ella ingresase en las [tres] asociaciones citadas podrían contar con mil socios cada una”²³¹.

Si hacemos el cálculo, el autor de la nota está haciendo referencia a una comunidad de 12.000 personas. Pero encontramos un número concreto en *La Juventud* de 1878, donde Zenón Rolón intentaba mostrar la gran importancia numérica de la comunidad:

“... en la República Argentina dónde por cierto sobrepujaremos los ocho o diez mil hombres de color...”²³².

Ese número incluía, aparentemente, a toda la población afrodescendiente de la República y no sólo a la de Buenos Aires, siendo además que Rolón no se refería sólo a los “hombres” sino que incluía en su conteo a las mujeres (la frase que seguía a esta reemplazaba “hombres” por “familias”). Sin embargo, por el contexto de enunciación de la frase, entendemos que se quería dar cuenta de la gran cantidad de población afrodescendiente con que contaba el país. Así, si las cifras de Rolón debían querer sonar muy altas a oídos de los lectores, sin embargo, al compararlas con las del censo de unos años más tarde, se quedaban muy pequeñas.

²²⁹ *La Juventud*, “Sección noticiosa”, 23 de enero de 1876, cursivas en el original.

²³⁰ *La Igualdad*, “Gacetilla”, 3 de mayo de 1874.

²³¹ *El Unionista*, “Indiferencia”, 30 de diciembre de 1877.

²³² *La Juventud*, “El Folleto de Zenón Rolón”, 30 de junio de 1878.

Dos posibles explicaciones puede haber a esto. La primera es que Rolón considerara a la “Argentina” como una extensión sin más de la ciudad de Buenos Aires, algo que no es muy raro de imaginar cuando nos posicionamos en un país en el que esta ciudad se erigió como centro absoluto y motor de la nación y del Estado. Su homologación con las ciudades europeas proveyeron de imágenes que llenaron todos los discursos y ejemplos de lo que debía ser el progreso y la civilización del país en su conjunto. De este modo, Rolón simplemente habría reemplazado “Buenos Aires” por “Argentina”, una sustitución que no es poco común entre los porteños hoy en día. La segunda es que Rolón -y sus lectores- consideraran que la comunidad afroporteña era mucho más pequeña que los números que había dado el censo de la ciudad unos pocos años más tarde. Sin embargo, creemos que la primera opción -tal vez simplemente un error de Rolón- es la más factible.

Un año más tarde, en *La Broma* se decía que en la comunidad afroporteña “existen miles de hermanos”²³³ y en 1881, un articulista -mientras calculaba los asociados a las distintas sociedades de socorros y hermandades a los que se afiliaban los afrodescendientes- conjeturaba también sobre la cantidad de personas que se imaginaba conformaban la sociedad:

“La Hermandad del Rosario tiene en su seno de setecientas a ochocientas personas las cuales no todas pertenecen a nuestra comunidad. La Hermandad del Socorro no sabemos con qué número cuenta, pero le daremos cien personas por término bajo. -“La Protectora” se encuentra en iguales condiciones. Resultado de las tres Asociaciones reunidas en una: mil personas. Existen en nuestra comunidad cuatro mil personas, más o menos que no pertenecen a ninguna de las tres asociaciones”²³⁴.

De este modo, según los cálculos del autor del texto, la comunidad afroporteña contaría más o menos con 5.000 personas. Como tanto en las hermandades como en La Protectora se admitían a hombres y mujeres, suponemos que el número incluye a ambos sexos, aunque no creemos que lo hiciera con los niños y niñas.

En líneas generales, entonces, podemos establecer que se calculaba que la comunidad afroporteña contaba -a la baja- con un promedio de 7.000 personas, números bastante similares a los del censo.

Por nuestra parte, podemos agregar que con la lectura progresiva de los periódicos hemos ido confeccionando una base de datos con las personas que figuraban en ellos, siempre que fuera con nombre completo. Es que tanto si se trataba de menciones esporádicas como de descripciones más pormenorizadas, hombres y mujeres que de alguna manera estaban vinculados a la comunidad eran registrados metódicamente en las columnas de los periódicos. La suma total de nombres que aparece en la base de datos es de 2.650 personas: 1.377 mujeres (52%) y 1.273 hombres (48%) (en realidad hay una decena más, pero sus nombres no se entienden, así que los excluimos del conteo). Consideramos que este número es bastante

²³³ *La Broma*, “Ideas de orden”, 2 de octubre de 1879.

²³⁴ *La Broma*, “Raciocinemos”, 4 de octubre de 1881.

importante, ya que sólo refleja a quienes eran mencionados en los periódicos, debiendo multiplicarse esta cifra para poder imaginar el número total de personas que se sentían parte de la misma. Además, estos números incluyen españoles, italianos, uruguayos, personas que dudosamente tuvieran ascendencia africana pero que estaban evidentemente vinculados a la comunidad.

Otero (1997/98) explica que los censos, al tener un ámbito limitado de circulación, no crean una imagen simbólica de la nación en el corto plazo, sí en el largo, pero permiten ver las matrices mentales y discursivas que se utilizaban en el momento del diseño del censo y en la recolección e interpretación de los datos. Es decir que, en primera instancia y con cierta cautela, podemos sugerir que tanto los que se consideraban a sí mismos como miembros de la comunidad afrodescendiente porteña como quienes estaban encargados de medirlos, habrían compartido variables de clasificación. Es interesante señalar, entonces, que mientras en los discursos de los prohombres de la nación, de los miembros de los grupos hegemónicos o de las instituciones del Estado, la comunidad afroporteña se describía como pequeña y en vías de desaparición (como hemos visto en el capítulo 1), la propia comunidad se sentía vasta y numerosa. Las cifras que manejaban los censistas -el Estado- eran similares a las que manejaba la propia comunidad y, sin embargo, las visiones sobre ellas eran opuestas, exponiendo un conflicto no explicitado y la clara apuesta por el discurso de la “desaparición” que hacían los grupos de poder, que analizamos anteriormente.

Esta gran comunidad que supuestamente desaparecía, habitaba y vivía la ciudad profundamente, encontrando en sus calles, plazas, almacenes y casas los lugares en que desarrollar su sociabilidad. La ciudad proporcionaba a la población afroporteña un lugar en el que reconocerse y encontrarse, y podemos reconstruir qué espacios de la ciudad ocupaban, los barrios donde mayoritariamente vivían, dónde se reunían, etc.

3.4- ¿Dónde?

La ciudad de Buenos Aires, protagonista indispensable de esta investigación, era el marco espacial donde los afroporteños vivían, sufrían o se divertían, y muchas veces la excusa por la que morían. Centro neurálgico de un Estado en formación, se expandía y cambiaba continuamente. La llegada de cientos de miles de inmigrantes europeos, que aumentó exponencialmente cuando en 1876 Avellaneda dictó la Ley de Inmigración, y la expansión económica que aún con altibajos se sucedía, provocaban la constante e inexorable mutación de la faz urbana. Sábato describe de la siguiente manera los abruptos cambios que se produjeron en la ciudad entre 1860 y 1880:

“A principios de la década del 60, Buenos Aires ya era, en efecto, el principal centro económico, político y cultural del país. Tenía ciento veinte mil habitantes, era sede del gobierno nacional y de la administración provincial y concentraba la actividad de

exportación, el comercio y las finanzas de una Argentina que había iniciado un largo camino de expansión capitalista sostenida. Se convirtió, además, en centro de distribución y de consumo, con una red cada vez más extendida de comercios minoristas, talleres, fábricas, así como escuelas, teatros, clubes, iglesias. Hacia 1880, cuando fue designada capital federal de la República, superaba los trescientos mil habitantes, más de la mitad de los cuales eran inmigrantes” (Sábato, 1998: 40).

Ciudad conflictiva debido a su papel en la historia, protagonista de dos revoluciones solamente en el período que estamos estudiando (la de 1874 comandada por Mitre, y la de 1880, comandada por Carlos Tejedor), fue federalizada por el recién elegido presidente Roca en 1880, poniendo fin a décadas de conflicto armado entre quienes pugnaban por su autonomía y quienes la querían como parte del territorio federal, entre otras cuestiones. Hasta el traslado de la capital provincial a La Plata en 1884, coexistieron en su territorio tres tipos de gobierno: el nacional, el provincial y el municipal, muchas veces en pugna: “eran demasiados capitanes para una sola nave, y por supuesto se llevaban todo lo mal que era de esperarse, rozando continuamente entre sí, planteándose tremendos problemas de precedencias y protocolo, sin faltar los permanentes codazos por razones políticas” (Scenna, 1967: 12).

Con la federalización de la ciudad se instauraron sus límites definitivos, ampliándose enormemente el trazado urbano. En los mapas 1 y 2, que incluimos al final de este apartado, mostramos a la ciudad representada en 1866 y en 1887, donde se puede apreciar la gran expansión tanto urbana como territorial que sufrió. Esa ciudad que en 1866 respetaba la cuadrícula colonial y sobre la que se fue erigiendo el resto de la urbe, mostraba una imagen extendida y baja, una “gran aldea” -como muchos investigadores y hombres de la época la describían- con un aspecto que no cambiaría demasiado en las décadas subsiguientes, ya que la extensión por los nuevos territorios ciudadanos se concretaría de la misma manera.

La zona ribereña, al Este del territorio y lindando con el Río de la Plata, se constituyó desde la colonia como el centro de la ciudad, un sector que representamos ampliado en el mapa 3, también al final de este apartado. Allí podemos observar los límites parroquiales, la división administrativa con la que se organizó a la ciudad desde los primeros tiempos del virreinato del Río de la Plata, y que continuó vigente durante dos siglos más, aún cuando se superponía con nuevas formas de recortar la ciudad, especialmente después de la federalización. Convivían en la ciudad divisiones religiosas, escolares, policiales, catastrales, etc. (el mapa 4 presenta el casco histórico con la división policial utilizada en el censo de 1887), lo que provocaba quejas constantes de los agentes estatales²³⁵.

²³⁵ “Por la descripción que va a leerse, se verá la inmensa variedad de divisiones administrativas que existe dentro del territorio de la capital, y comprenderán los encargados de gobernarlo, cuan urgente es reducir todas ellas a una sola unidad. Actualmente (1888), existen en la capital la división eclesiástica y parroquial, la división policial, la división judicial, la división del registro civil, la división escolar, la división municipal, y la división electoral o política, con límites territoriales por lo general diversos” (*Censo General...*, Tomo I, 1889: 188).

Dentro de ese confuso planteamiento, la ciudad estaba dividida en dos grandes sectores: el norte y el sur. El punto de contacto era la Plaza de la Victoria/Plaza de Mayo, desde donde nacía una larga calle: Rivadavia. Al cruzarla, las vías cambiaban de nombre, acentuando la diferencia entre ambos espacios de la ciudad. Esta plaza y sus alrededores -correspondiente a las parroquias de Catedral al Norte y Catedral al Sur- concentraban la mayor parte de las instituciones del Estado y estamentos administrativos. Dice Scobie (1977) que en esas parroquias en particular gustaba asentarse la aristocracia porteña, dada la cercanía con la plaza principal. Aunque esta preferencia continuó a lo largo de las décadas, surgió una tendencia de los grupos hegemónicos a ir abandonando las zonas del sur de la ciudad e ir asentándose paulatinamente en las áreas del norte, fundando una configuración socio-espacial que duraría hasta la actualidad, donde el “sur” se identifica con el sector más “pobre” y el “norte” con el más señorial. La epidemia de fiebre amarilla ocurrida en 1871 tuvo mucho que ver con este movimiento. Durante esos trágicos sucesos murieron alrededor de 13.000 personas (Scenna, 1967), y la gran incidencia de la enfermedad en los alrededores de la Plaza de Mayo -donde la concentración de la población era mayor- acentuó la tendencia de los grupos de poder de moverse hacia el norte, ayudada por las grandiosas y palaciegas construcciones que comenzaron a realizarse en esa zona y por el prestigio y vistosidad que comenzaban a tener ciertos lugares, como la calle Florida y posteriormente, ya en el siglo XX, la Plaza San Martín. De todas maneras, esta tendencia era cierta pero lenta, y Scobie (1977) relata cómo en 1878 en la Plaza San Martín (ubicada en la parroquia de Socorro) permanecían mercados, mataderos, cementerios y guarniciones que recordaban a la zona sur de la ciudad, especialmente a los arrabales. Las orillas de la ciudad conformaban un espacio aparte, difícil y de mala fama, donde prostíbulos y maleantes se confundían en sus cafés y academias de baile (Scenna, 1974).

Aunque la ciudad se volvía paulatinamente rica hacia el norte y más modesta hacia el sur, “los distritos céntricos presentaban (...) una mezcla de riqueza y pobreza, elegancia y suciedad, mansiones y conventillos, familias tradicionales y humildes inmigrantes recién desembarcados de algún transatlántico, y hombres cuya función iba desde manejar el destino de una nación de ocho millones de habitantes hasta levantar una bolsa de trigo de ochenta kilos” (Scobie, 1977: 46). Una ciudad heterogénea y mezclada, signada aún por la cercanía a su plaza principal.

Simultáneamente, florecían distritos algo alejados de ese centro neurálgico, como Flores o Belgrano, destinos vacacionales de las clases altas de la ciudad (porque estaban elevadas y recibían brisas más frescas) y que habían sido refugio de muchos durante la epidemia, donde se constataron menos víctimas en relación directa con la baja densidad poblacional. Tanto Flores como Belgrano fueron anexados a la ciudad con la federalización.

El tranvía, conocido como el «Tramway», llegaba a Flores partiendo de la Plaza de la Victoria desde 1871, y del mismo modo se podía llegar a Belgrano desde 1873 (Taullard, 1927).

Este medio de transporte, inaugurado en 1865, crecía imparablemente y comunicaba a una ciudad cada vez más amplia, del mismo modo que los trenes la unían con sus alrededores.

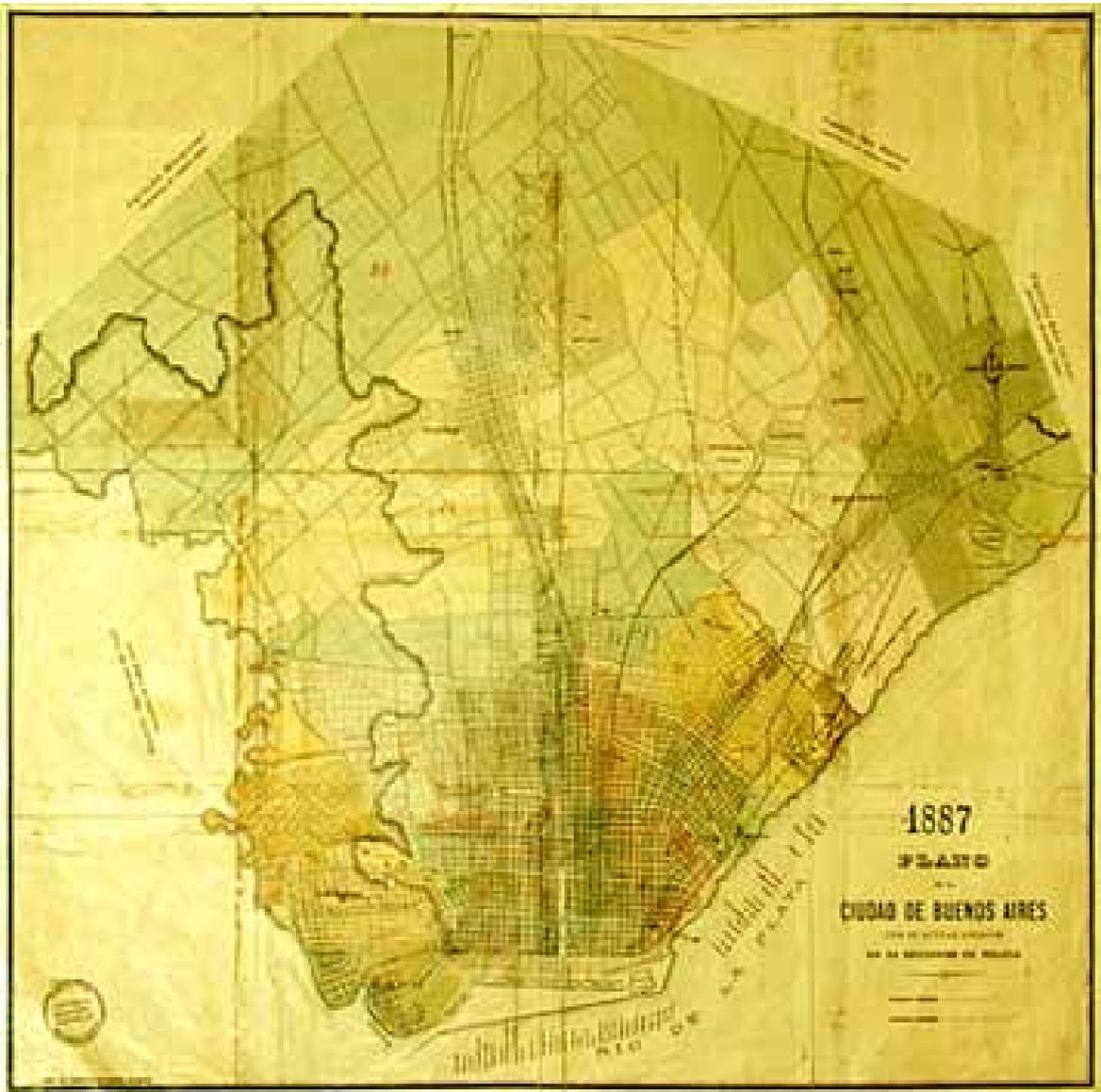
Y en esta heterogénea, mutante, bulliciosa, orgullosa e interminable ciudad construían su hogar miles de afrodescendientes.

Mapa 1. Ciudad de Buenos Aires en 1866



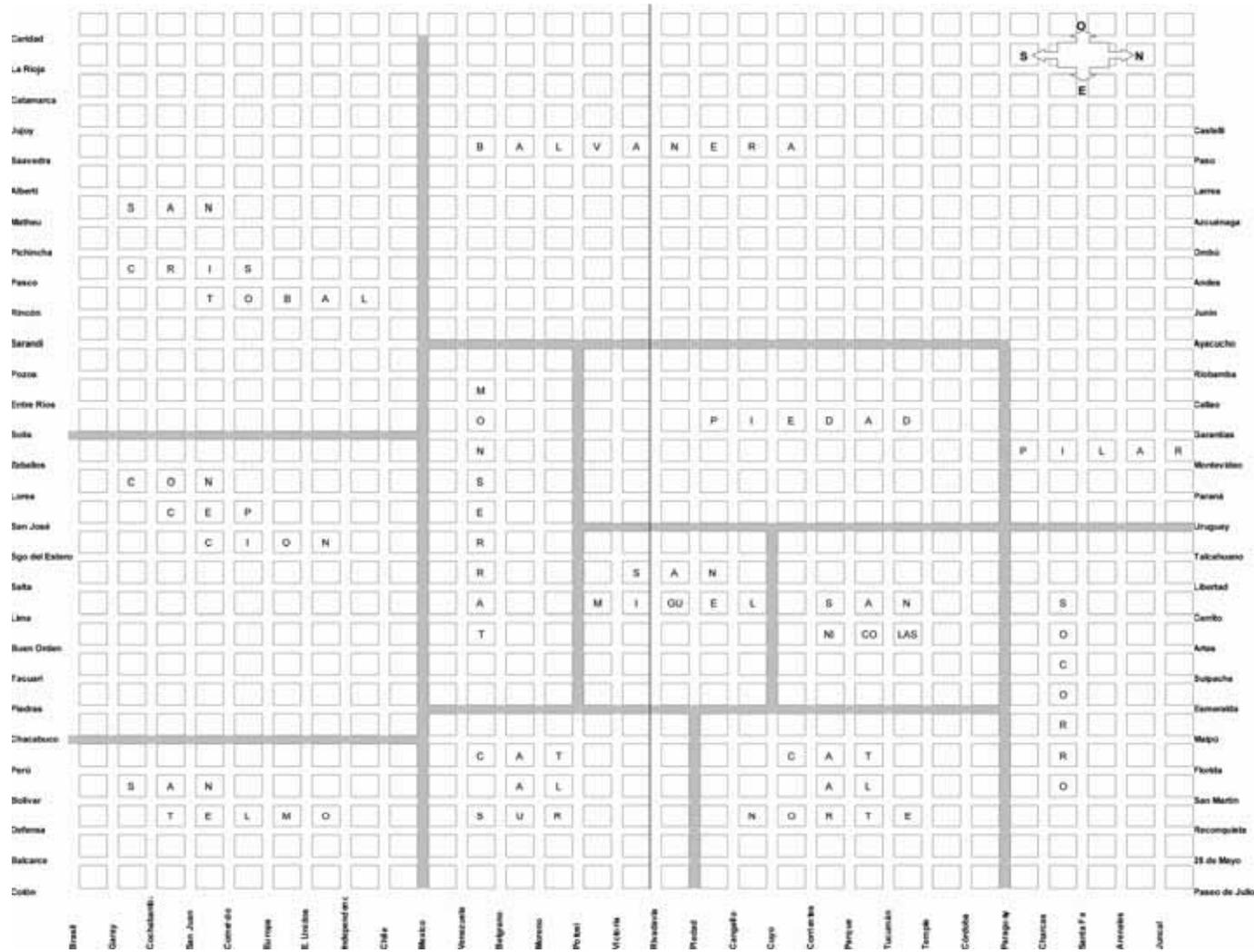
Fuente: Gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.pais-global.com.ar/html/argentina/caba/caba26.htm> (febrero de 2008).

Mapa 2. Ciudad de Buenos Aires en 1887



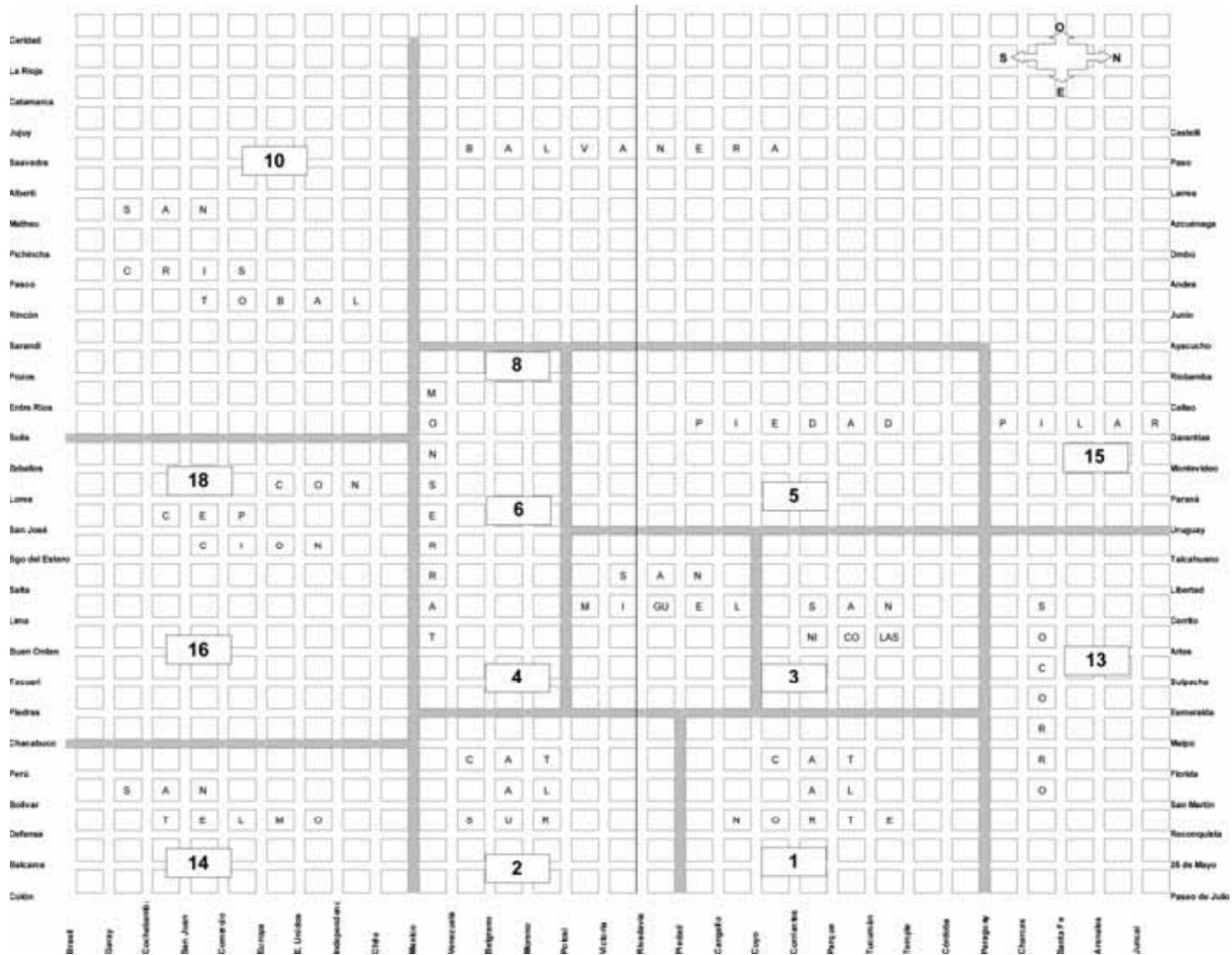
Fuente: Gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.pais-global.com.ar/html/argentina/caba/caba27.htm> (febrero de 2008).

Mapa 3. División parroquial de Buenos Aires hacia 1880



Fuente: Elaboración propia a partir de los planos del Archivo Histórico de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires

Mapa 4. División por secciones policiales



Fuente: Elaboración propia a partir del plano del censo municipal de 1887 (*Censo...*, 1889)

3.4.1- El espacio comunitario

La ubicación de los afroporteños en la ciudad fue objeto de innumerables escritos, la mayoría de ellos coincidentes. Desde la época de la Independencia hasta el momento que estudiamos, los afroporteños habrían ocupado con mayor preponderancia las zonas del sur de la ciudad, especialmente las parroquias de Monserrat y Concepción (ver mapa 3). Los estudios, libros de memorias y recuerdos que circulan en la ciudad sobre la población afroporteña ahondan en este posicionamiento geográfico.

De los libros de memorias que repasamos en el capítulo 1, tanto Wilde (1998 [1881]), como Quesada (1998 [1889]) y Taullard (1927) expresaban la opinión de que fundamentalmente en Monserrat se concentraba la mayor cantidad de afrodescendientes de Buenos Aires. Taullard, situando la información en las décadas del gobierno rosista de primera mitad del siglo XIX, decía:

“Los pocos negros libres que aquí había, vivían casi todos en el barrio de Monserrat, que por tal causa era conocido por el «barrio del tambor» o del «candombe», debido al uso, y abuso, que hacían de ambos instrumentos. Dicho barrio denominábase también de «La Fidelidad» en homenaje a los servicios que prestaron los negros en las invasiones inglesas. La plaza Monserrat tuvo, entre otros, también ese nombre” (Taullard, 1927: 355).

En la misma línea se expresaba Wilde:

“[los negros r]esidían agrupados en los suburbios, y en determinados *barrios*, en donde no se veían sino familias de negros, designándose comúnmente estas localidades, con el nombre de *barrio del tambor*, tomándose el nombre, tal vez, del instrumento favorito que empleaban en sus bailes y *candombes*” (Wilde, 1998: 121)²³⁶.

La mención a la residencia en los suburbios de la ciudad es un dato que debemos tener en cuenta, ya que la idea de que la población afroporteña emigró de la ciudad hacia las afueras está bastante consensuada. Es notable también el modo en que Wilde detallaba la forma de vida “agrupada”, posicionando a estos grupos -con costumbres características, como tocar el tambor y organizar bailes- en un lugar determinado de la ciudad: el “barrio del tambor”, que era como se conocía a Monserrat y parte de Concepción. Quesada relataba que

“El barrio donde dominaba la población africana se llama el *Barrio del Tambor*, porque era el instrumento favorito de sus *candombes*, música monótona y bailes enteramente africanos” (Quesada, 1998: 87)²³⁷.

La memoria histórica de la ciudad, plasmada en libros de recuerdos y repetida y reelaborada incansablemente, unió a los afroporteños, a sus bailes y músicas con el barrio de Monserrat, una idea que perdura incluso en la actualidad²³⁸. Una milonga de la primera mitad

²³⁶ Cursivas en el original.

²³⁷ Cursivas en el original.

²³⁸ En 2005 se realizó la Prueba Piloto de Captación en la Argentina, donde se intentó probar un módulo para el Censo Nacional de Población y Vivienda previsto para el año 2010 en el que se diera cuenta de la población afrodescendiente. Esa prueba se realizó en un barrio porteño y en un barrio de la provincia de

del siglo XX -“El barrio del Tambor”- cristalizaba esa imagen, ubicándola en la época de Rosas (con el color punzó²³⁹ obligatorio bajo su dictadura) y acentuando que esa unión inseparable entre Negros-Candombes-Monserrat era parte del pasado²⁴⁰.

En su estudio histórico del barrio de Monserrat, Romay (1971) describe cómo negros libres y libertos de las primeras décadas del siglo XIX fueron asentándose en esta zona de la ciudad, adquiriendo terrenos para ubicar a las organizaciones que fundaban (“naciones” y asociaciones mutualistas que los nucleaban), para decir que aún en 1902 los pocos negros que se podían ver en la ciudad todavía vivían este barrio.

En cuanto a San Telmo -lindante con Concepción-, Sanguinetti (1965) dice que había población negra y mulata, aunque según sus investigaciones era escasa. Sin embargo da una lista de las “sociedades de morenos” que se establecieron entre 1825 y 1830 en la zona.

Investigaciones más recientes también abonan la geografía del asentamiento grupal afroporteño. Rosal (1994), en su interesantísimo estudio sobre papeles de compra-venta entre población negra y parda de la ciudad (tanto de inmuebles como de personas), concluye que el barrio de Monserrat era el preferido por los afroporteños entre 1811 y 1860 (aunque su incidencia habría ido disminuyendo, algo que el autor atribuye al progresivo blanqueamiento de la población) y su exclusión casi total de los barrios centrales (Catedral al Sur y Catedral al Norte). Esto se debería, en principio, a que allí era donde vivían las familias patricias de la ciudad y los precios eran consecuentemente más caros, pero también -según el autor- a que debía existir “una marcada preferencia, de parte de los afroargentinos de Buenos Aires, por vivir en el riñón de la comunidad negra” (1994: 173), riñón que Rosal ubicaba en las parroquias de Monserrat y de Concepción. Se apoyaba para esto en datos que muestran que Monserrat no era en ningún caso el barrio más barato de la ciudad, comparado por ejemplo, con San Nicolás, donde el precio del terreno podía ser hasta un 50% más barato.

González Bernaldo de Quirós (2001) indica que esta forma de agrupamiento espacial comenzó a percibirse una vez que la población negra y mulata empezó a ser liberada de la esclavitud, ya que con anterioridad la dispersión en la ciudad estaba signada por los hogares donde estos esclavizados trabajaban. Si bien la autora explica que hablar de “barrio étnico” es complejo -ya que no se conocen los ciclos espaciales/vitales de cada habitante- toma en cuenta que todos los estudios y “memorias” apuntarían a que Monserrat y Concepción nucleaban a la

Santa Fe. El barrio de Buenos Aires elegido para realizar la medición fue Monserrat, y su elección fue explicada por las razones que venimos mencionando (ver Stubbs y Reyes, 2006).

²³⁹ Color morado característico de las insignias federales.

²⁴⁰ “Calles viejas mas mil motas/vigiladas por un farol/voz de negro de alma tenebrosa/voz del barrio del tambor. Fiel el candombe color de sombra/y candombe en el corazón/canto oscuro que zumba y asombra/con la angustia de su son. Recuerdos de las morenas/vistiendo batas color punzó/luciendo la azucenas/de sus sonrisas de corazón. Barrio negro, barrio triste/se ha apagado tu carbón/barrio negro ya no existes/se ha callado tu tambor. Barrio negro ya no existes/se ha callado tu tambor...”. Letra de Horacio Sanguinetti. Música de Antonio Bonavena. Fue interpretada por Anibal Troilo.

población afrodescendiente de la ciudad, lo que reforzaría la idea de la existencia de esa cierta preferencia hacia los lugares donde se emplazaría territorialmente la comunidad.

Según Varela (2004), un “barrio étnico” se caracteriza por la decisión de una parte importante de los miembros de un grupo particular de vivir en un área determinada, cercana a donde viven otros miembros del mismo, resultando que en ese sector urbano la densidad “étnica” es mayor que en otras zonas de la ciudad. Esta libre elección o preferencia es lo que lo diferenciaría de un “ghetto”. El concepto de “barrio étnico” se utiliza, en general, para definir los patrones de asentamiento comunitario de inmigrantes por afinidad nacional o regional con su lugar de origen, en un espacio resimbolizado en el que se podrían reproducir o resignificar prácticas de los territorios dejados atrás. En el caso de Argentina -y a grosso modo- los asentamientos de italianos en el barrio de La Boca, de los armenios en el barrio de Palermo, o incluso de los caboverdianos en Dock Sud (Pcia. de Buenos Aires), son algunos ejemplos. Sin embargo, debido a las frecuentes confusiones en la utilización de los conceptos que refieren a lo “étnico” y a su distinción de lo “racial”, creemos que en nuestro caso tal vez sea más preciso referirse a un “espacio comunitario”, en principio territorializado. Esta territorialización se habría dado en las parroquias de Monserrat y de Concepción, lugares que la sociedad en conjunto identificaba hasta la década de 1860 como asentamientos privilegiados de descendientes de esclavizados y de esclavizadas.

Pero la llegada de la inmigración masiva, la gran epidemia de fiebre amarilla de 1871 y los enormes cambios que se dieron en la urbe y en la sociedad en general coadyuvaron en los años sucesivos a que se acentuara el proceso de reorganización espacial de la ciudad, algo que también afectó a la comunidad afroporteña. Usualmente, se acepta que la presión habitacional de los miles de inmigrantes que llegaban a la ciudad fue expulsando a los afroporteños de sus sitios habituales de asentamiento. Andrews (1989) retoma esta hipótesis en su libro²⁴¹ y menciona también una “mudanza” a Flores y a Barracas. Lo mismo hace Bernand (2001), indicando que la llegada de inmigrantes europeos provocó el “refugio” de los afroporteños en zonas más alejadas, como Flores. Sin embargo, pensamos que el desplazamiento de la población afrodescendiente de su espacio comunitario territorializado fue un proceso más complejo que la simple presión habitacional obligándolos a huir.

A través de la lectura de los periódicos que trabajamos en esta tesis, hemos ido recogiendo la información que se publicaba acerca de los domicilios de personas, sociedades y comercios vinculados a la comunidad afroporteña, así como los lugares públicos de esparcimiento a los que mayormente se concurría, entre 1873 y 1882, y pudimos listar 84 direcciones particulares. La mayor parte de ellas no desentonó con nuestras previsiones ya que

²⁴¹ “Los nuevos llegados tendían a instalarse inicialmente en las vecindades más pobres de la ciudad, que naturalmente sucedía que eran aquellas donde se concentraba la gente de color (...) Los afroargentinos se retiraron hacia las áreas más alejadas de la ciudad” (Andrews, 1989: 219).

estaban ubicadas en el eje de Monserrat-Concepción. Sin embargo, surgieron muchos casos en que la dirección obtenida correspondía a la mitad norte de la ciudad²⁴². El siguiente cuadro muestra las proporciones de las direcciones particulares obtenidas del rastreo de las publicaciones y en el período bajo estudio:

Cuadro 10. Porcentaje de direcciones particulares por parroquia

Parroquia	%	Parroquia	%
Concepción	28	San Telmo	4
Monserrat	26	Catedral al Sur	4
Socorro	12	San Nicolás	2
Piedad	8	Balvanera	2
Catedral al Norte	6	San Cristóbal	2
Pilar	6	San Miguel	0
Total			100

Fuente: Elaboración propia a partir de los periódicos afroporteños

Las parroquias del norte con mayor cantidad de habitantes pertenecientes a la comunidad afroporteña de Buenos Aires fueron la del Socorro y la de Piedad, encontrándose casos de vivienda en Catedral al Norte, San Nicolás y Pilar. Si tomamos los datos y los juntamos en “zonas” o ejes, se hace claro que aquellos que aparecían mencionados de alguna u otra manera en los periódicos de la comunidad con su dirección, vivían preferentemente en los barrios de Concepción y Monserrat (las viviendas afroargentinas en la parte de San Cristóbal que limitaba con los barrios de Monserrat y de Concepción fueron sumadas aquí), siguiendo las pautas esperables de las investigaciones mencionadas precedentemente y de las historias de la memoria oral y escrita que perviven aún en Buenos Aires. Sin embargo, encontramos también un porcentaje significativo de personas habitando en la zona norte de la ciudad, los barrios de Catedral al Norte, San Nicolás, Pilar y Socorro, llegando a sumar un 26% de los casos.

Cuadro 11. Porcentaje de direcciones particulares por zonas o ejes de habitabilidad

Zona	%
Monserrat/Concepción	56
Catedral al Norte/San Nicolás/ Pilar/Socorro	26
Piedad/Balvanera	10
San Telmo/Catedral al Sur	8
Total	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los periódicos afroporteños

²⁴² Debemos tener en cuenta que los límites parroquiales varían según las fuentes y los mapas que se tomen. Igualmente, al ser la numeración de la época que investigamos distinta a la que llevan las calles porteñas en la actualidad y cuyo relevamiento no es parejo, la ubicación de las direcciones que se encuentran en los márgenes puede haber variado levemente.

En el mapa adjunto se pueden observar las zonas de concentración de direcciones particulares dadas por los periódicos afroporteños.

Ahora bien, tal como habíamos expresado en el capítulo 1, el censo municipal de 1887 había dado cifras sorprendentes en cuanto a la distribución territorial de la población total de “otros colores”, teniendo en cuenta la tradicional zona de habitabilidad de la población afrodescendiente. Para ese censo, el eje Monserrat-Concepción sumaba aproximadamente un 28% de la población así clasificada. Por su parte, el eje Catedral al Norte, Pilar, Socorro y San Nicolás alcanzaba el porcentaje del 31%²⁴³.

Cuadro 12. Comparación porcentual viviendas en periódicos (1873-1882) y censo municipal de 1887

Zona	1873-1882 %	1887 %
Monserrat/Concepción	56	28
Catedral al Norte/San Nicolás/ Pilar/Socorro	26	31
Piedad/Balvanera	10	11
San Telmo/Catedral al Sur	8	6
Total	100	76

Fuente: Elaboración propia a partir de los periódicos afroporteños y del censo municipal de 1887 (*Censo...*, 1889)

Si tomamos el mapa confeccionado por nosotros y lo comparamos con la información censal, podríamos inducir que se estaba produciendo un lento desplazamiento de la sociedad afroporteña de sus barrios tradicionales de habitación hacia las zonas del norte de la ciudad. Pero antes de continuar por esta línea, hay que advertir -como ya mencionáramos en el capítulo 1- que la catalogación censal no responde a “realidades concretas” sino que construye esas mismas realidades. Por lo tanto, nos parece interesante señalar que ante el requerimiento de mostrarse como una ciudad “blanca y europea”, sería provechoso mostrar desarticulado un “enclave” negro en un sector específico de la ciudad. Un sector que, además, vemos estaba siendo subdividido en secciones policiales con un número que no se correspondía con su área geográfica, con lo que se podría intuir que estaba siendo sujeto a mucho mayor control por parte del Estado (ver el mapa 4, donde se muestra que las secciones 8, 6 y 4 subdividían en 3 la tradicional parroquia de Monserrat, y en dos secciones -la 16 y la 18- a la de Concepción, siendo el resto de las secciones policiales más abarcativas). Además, hay que tener en cuenta que uno de los oficios más mencionados en los periódicos afroporteños era el del servicio doméstico. No sabemos cómo fue relevado este censo, siendo asimismo posible que se censara a las personas de “otros colores” en sus lugares de trabajo -en las zonas del norte- donde los propietarios podían pagarse numerosas personas que se dedicaban al servicio doméstico, desde el servicio de limpieza, amas de cría y de leche, hasta el de conductor de carruajes o “cocheros”.

²⁴³ En las zonas mencionadas, el censo daba cuenta del 76% de la población de “otros colores” (argentinos y extranjeros), mientras el 24% restante se presentaba dispersa en el resto de las secciones, más allá del casco histórico restringido.

Aún así, tenemos dos informaciones claras procedentes de los periódicos: en primer lugar, más del 50% continuaba habitando en la zona tradicional del barrio de Monserrat-Concepción. En segundo lugar, nuestra información muestra que existían muchas viviendas en las zonas del norte, que se constituía paulatina y heterogéneamente como la zona de asentamientos de las gentes más adineradas y “respetables” de la ciudad (Scobie, 1977).

3.4.2- La conquista de la ciudad

Aún si la comunidad se distribuía por nuevos territorios, su espacio comunitario tradicional estaba muy presente. A través de la lectura de los periódicos se puede ver que el “barrio/espacio comunitario” era una parte importante de los discursos y que de hecho, había cierta tendencia a asociar directamente como sinónimos al barrio/espacio tradicional con la propia comunidad. Así sucedía en el relato tragicómico que hacía un reportero de *La Broma* describiendo un “desmayo de amor” sufrido por Froilán P. Bello en casa de la Sra. de Cook:

“Nosotros que quedamos petrificados con lo que veíamos, salimos a la calle dando voces en el más lamentable estado, es decir, en mangas de camisa (...). El barrio se alborotó y pronto empezaron a caer y a preguntarnos los numerosos amigos que a continuación expreso...”²⁴⁴.

El reportero citaba entonces 12 nombres, todos ellos miembros de la comunidad, que aparentemente habrían llegado de las proximidades al oír los gritos, dando a entender que estaban muy cerca de los hechos. La familia Cook (también mencionada en algunas oportunidades como Cock y como Coco) vivía en la calle Salta 356/59, en pleno barrio de la Concepción.

En ese mismo periódico se publicaba un escrito en verso titulado “Paseo”. Allí se hacía un pormenorizado recorrido por algunas de las calles del barrio de la Concepción, mencionando a todas las niñas que vivían a lo largo del camino. Si bien se trata de un escrito largo, algunos pasajes sirven para ejemplificar el altísimo grado de conocimiento de las direcciones precisas de las personas de la comunidad que habitaban en el barrio, dando la sensación al lector de encontrarse frente a un espacio muy significativo:

“... Y como he llegado a Piedras/ tomo mi derecha y sigo:/a las mononas de Andújar/(...) admiré por vez primera/ me agradaron... y seguí (...)/ Mas como estaba en Europa/hasta Chacabuco fui/aquí la niña de Bello,/ me refiero a María Antonia/(...) más allá Teresa Ortiz(...)/Por Comercio regresé/y entonces vi a Cristinita...”²⁴⁵.

Según Smadja (1995), relatar “recorridos” es un modo de aprehensión del espacio, una forma de otorgarle cualidades y valores, y por supuesto de organizarlo, construyéndolo a medida que se avanza en la narración. Estos “itinerarios” se pueden entender como marcas impuestas por los usuarios al espacio urbano, transformándolo así en “barrio” (Mayol, 2006:

²⁴⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 18 de enero de 1878.

²⁴⁵ *La Broma*, “Paseo”, 18 de enero de 1878. Piedras, Europa, Chacabuco y Comercio eran nombres de calles cuyos cruces estaban ubicados en la Parroquia de la Concepción. Ver mapa 3.

10). En este caso, el relator hacía intervenir en su narración a su comunidad, estaba describiendo -y construyendo- el espacio comunitario, anclándolo en un territorio determinado. Creemos que existía en el seno de la comunidad un fuerte vínculo con este espacio particular, donde se construía como grupo, frente a las nuevas formas de dispersarse por la ciudad y de habitarla que comenzaban a surgir. Estas nuevas formas incluían la ocupación de territorios alejados de la ciudad -parajes que anteriormente a la federalización quedaban fuera de los límites de la misma- como dentro de la misma urbe.

Que los afroporteños comenzaron a habitar zonas más “alejadas” del tradicional centro urbano -como habían sugerido Andrews (1989) y Bernand (2001)- se puede comprobar en los periódicos que analizamos a través de las reiteradas referencias de la existencia de “enclaves comunitarios” en el pueblo de Flores y en los de Belgrano, Morón y Quilmes.

Las referencias a Flores son las más numerosas en las publicaciones, haciendo reiteradas alusiones a la presencia de afroporteños en ese pueblo, que fue anexado a la capital en 1880 -junto con Belgrano- con la federalización dictada por Roca. De hecho, en el mencionado censo de 1887, la población de “otros colores” aparecía con un 2% de peso tanto en la sección de Flores como en la de Belgrano.

Ya en 1876, *La Juventud* hablaba del Paseo de Flores y de la gente que habitaba en aquella localidad:

“Agustina Ellauri recuerda su pasado, cuando cierto hijo de Cupido le dedicó una canción inocente, el cual está hoy en Flores gozando de una nueva vida”²⁴⁶.

Y en 1877, se daba cuenta de que existían allí suscriptores del periódico:

“Máximo Miranda- A este leal y buen amigo se le agradece íntimamente los generosos esfuerzos que en San José de Flores ha hecho en pro del periódico «La Juventud». Es debido a él que allí contamos con un crecido número de suscriptores”²⁴⁷.

La Broma también tenía sus suscriptores en aquel pueblo. Así, en 1880 suministraba la siguiente información:

“Nuestro apreciable amigo, el simpático Luis Garzón (...) nos ha traído en esta semana veinte o más suscriptoras nuevas. La mayor parte de *ellas* residen en el pueblo chiche, San José de Flores”²⁴⁸.

Las noticias sobre Flores y la comunidad afroporteña que allí residía referían también a que esa localidad se constituía fundamentalmente como un espacio de recreo, de ocio para las vacaciones, y de paseo para los fines de semana. Así, en algunos números se describían los paseos por la Plaza San José de Flores, contando cómo los residentes en el centro histórico se iban para allí para reencontrarse con sus amigos y gozar juntos del aire libre²⁴⁹, siendo las

²⁴⁶ *La Juventud*, “Los enamorados del año 76”, 19 de marzo de 1876.

²⁴⁷ *La Juventud*, “Hechos locales”, 10 de diciembre de 1877.

²⁴⁸ *La Broma*, “Noticias varias”, 17 de enero de 1880, cursivas en el original.

²⁴⁹ Ejemplo de estas crónicas se pueden leer en *La Broma* del 31 de enero de 1878.

descripciones especialmente extensas en la época de los festejos del carnaval, que suceden durante el verano porteño.

La insistencia en la mención al pueblo/barrio de Flores indicaría asimismo que debía haber una porción interesante de la comunidad afroporteña allí, ya fuera como sirvientes de las familias acaudaladas que utilizaban estas zonas como lugares de veraneo, o siguiendo los patrones detectados por Rosal de asentamiento cercano entre personas de la comunidad.

Además de Flores, *La Perla* publicaba en 1879 un poema de amor dedicado a una niña “moradora de Morón”²⁵⁰ y *La Broma* recreaba con un cuento las vacaciones de uno de sus redactores en una casa de campo allí, donde iba a pasar las vacaciones de 1880²⁵¹. Asimismo, este periódico se refería en 1881 al regreso a Morón del amigo Emilio Arana, a quien un año más tarde se lo citaba dando tertulias en aquel paraje. Lo mismo sucedía con Quilmes, donde fue a parar Celina Riglos y su familia debido a su estado de pobreza, según contaba *La Juventud* en varias oportunidades durante 1878. Pero lo cierto es que, en general, estos lugares eran traídos a colación especialmente en los meses estivales, como lugar de recreo de los porteños agobiados por el húmedo e intenso calor ciudadano²⁵². En diciembre comenzaban a leerse los primeros sueltos a ese respecto y casi dejaban de mencionarse estos parajes en marzo, con la vuelta a la actividad en la ciudad. Esto quedaba remarcado en la siguiente exclamación de principios de diciembre, comienzo de las vacaciones estivales:

“Lo que sentirse puede, es que la mayor parte de nuestras bellas parten, unas para *el* Luján, otras para *el* Morón, algunas para *los* Quilmes, y no falta quien para *el* Flores o *el* Belgrano”²⁵³.

Si lo hacían acompañando a las familias para las que se trabajaban o por voluntad propia no se mencionaba, pero el clima más fresco de esos lugares se tenía en cuenta también por cuestiones de salud:

“Señora de Otárola- Esta distinguida y apreciable familia ha ido temporalmente a gozar del aire libre del campo en el pintoresco pueblo de San José de Flores. Esto lo ha originado la salud algo quebrantada de la Sta. Matilde, a quien deseamos su más pronto restablecimiento”²⁵⁴.

Es de destacar que, aún con la introducción de los tranvías, Flores no quedaba cerca del centro histórico de la ciudad. Así lo dejaba ver uno de los redactores de *La Juventud*, cuando explicaba:

“El último jueves de la semana que termina, en la plaza Lorea me introduje en una jardinera del «Tramway Argentino» bajando en Flores a los cincuenta minutos”²⁵⁵.

²⁵⁰ *La Perla*, “Varillazos”, 23 de abril de 1879.

²⁵¹ *La Broma*, 15 de abril de 1880.

²⁵² Una excepción puede ser Flores, que parecía ser un lugar tanto de vivienda permanente como vacacional, aunque la mayor parte de las menciones a este paraje en general se hacían también en meses estivales.

²⁵³ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de diciembre de 1881, cursivas en el original.

²⁵⁴ *La Juventud*, “Hechos locales”, 20 de febrero de 1878.

²⁵⁵ *La Juventud*, “Conversación”, 10 de febrero de 1878.

Lo mismo sucedía con otros enclaves como Morón o Quilmes. Estos dos parajes se encuentran a mucha distancia del centro histórico de la ciudad, quedando después de la federalización Morón ubicada a 23 km al oeste de la capital y Quilmes a 20 km al sur.

La segunda forma de dispersión que creemos fundamental de la población afroporteña se daba por la misma urbe, dentro de los límites históricos de la ciudad. En *La Broma* se daba repetida cuenta de la separación espacial de la comunidad entre el “norte” y el “sur” de la propia ciudad -reflejando los datos de las direcciones particulares que habíamos obtenido y aquellos del censo-, ejes que se convertirían en categorías significativas en las noticias publicadas en los periódicos. En 1877, se anunciaba por ejemplo, la fundación de una comparsa femenina (“Las Verduleras”), habitantes del “norte de la ciudad” y en 1878, *La Broma* invitaba a las “niñas del norte” a acercarse a la Plaza de la Concepción -también conocido como el Jardín Independencia-, lugar de reunión favorito de la gente del “sur”:

“Qué bello aspecto que presenta este paseo!! Qué concurrencia selecta!! La banda se porta, el aire fresco y puro nos proporciona uno de aquellos instantes felices (...) [L]o que extrañamos es que señoritas del Norte, muy pocas son las que concurren al *Jardín Independencia*, como lo ha titulado el apreciable *Aníbal* a la plaza de la Concepción; lo extrañamos y lo sentimos”²⁵⁶.

Tres números más tarde, el periódico hacía la crónica del domingo en el Jardín Independencia y agregaba: “Notamos con placer entre las señoritas varias del Norte de la ciudad”²⁵⁷.

El Unionista también pedía a las chicas del norte que concurrieran a los espacios de ocio del sud, en este caso a la Plaza de la Concepción:

“Espero pues que para el próximo domingo concurráis todas, cuando digo todas se entiende que también digo las del norte, que estoy seguro amenizarán más aquel jardín”²⁵⁸.

En 1879 sucedió un hecho singular. Pedro Salas y Pedro Soto organizaron sendas tertulias el mismo día del fin de semana. Ambos solían organizar bailes y rifas por suscripción como medio de vida, y las descripciones de éstas ocupaban muchas líneas de los periódicos afroporteños. Pero en esa ocasión, el reportero explicaba que en la tertulia de Salas había muchos hombres y pocas mujeres y que lo contrario se había dado en lo de Soto. La razón -según el cronista- estribaba en que la casa donde Salas ofrecía el baile estaba ubicada en el norte de la ciudad, que les quedaba más cerca a los “muchachos bailarines” que a las chicas, que aparentemente se encontraban en mayor número en el sur de la ciudad²⁵⁹.

La dispersión geográfica se hacía notar en muchísimos de los recuentos y crónicas sociales, ya sea hablando del “norte” y del “sur” o publicando descripciones por separado de lo que sucedía en ambos sectores de la ciudad. Al parecer, la extensión de la ocupación de la

²⁵⁶ *La Broma*, “Varillazos”, 10 de enero de 1878, cursivas en el original.

²⁵⁷ *La Broma*, “Manantial de sueltitos”, 31 de enero de 1878.

²⁵⁸ *El Unionista*, “Para-caídas”, 20 de enero de 1878.

²⁵⁹ *La Broma*, 13 de noviembre de 1879.

ciudad por parte de los afrodescendientes hacía que los periódicos tuvieran que emprender formas nuevas de ponerse en circulación, como deja traslucir el siguiente suelto:

“Los suscriptores que queden muy distantes, es decir, más de 20 cuadras de la plaza de la Victoria, recibirán «La Broma» por Correo. Esto lo hacemos en beneficio de nuestros favorecedores, a fin de que reciban el *chiche* a la brevedad posible”²⁶⁰.

Otro medio para superar el escollo de la ampliación del radio de ocupación de la ciudad y poder continuar publicando noticias relativas a la comunidad, fue enviar “reporters” a los nuevos puntos de reunión. Por ejemplo en 1879, *La Broma* sacaba una serie de artículos firmados por “Un reporter del Norte” que daban cuenta de las fiestas de Nuestra Señora del Carmen, en la capilla de ese nombre. Del mismo modo, *La Broma* ponía lugares de suscripción en ambos sectores de la ciudad y en 1882, al anunciarse el traslado comercial de uno de los puntos de suscripción de la zona norte, se avisaba que se había iniciado la búsqueda por encontrar un nuevo punto en esa zona. En 1877, *La Broma* hacía imprimir recibos de cobro de color celeste para el norte de la ciudad, y blancos para el sur. También se establecían períodos de cobro y repartidores distintos para el norte y para el sur, según lo anunciaba *La Broma* (“Enrique Suárez, el encargado de repartir el chiche al norte de la ciudad”²⁶¹ o “Recién se ha empezado la cobranza del mes pasado al Norte de la ciudad”²⁶²). Lo mismo sucedía cuando en *La Perla* se publicitaba la aparición del nuevo periódico afroporteño *La Juventud Argentina*, poniendo puntos de suscripción tanto al norte de la ciudad como al sud, para facilitar a los interesados la inscripción²⁶³. Aparentemente, la dispersión de los afrodescendientes por la ciudad era tal que la organización de los periódicos debió dar cuenta de ella, como muestra el suelto publicado por *La Broma*:

“A nuestros suscriptores- Les comunicamos que hemos establecido varias sucursales, donde se atenderán reclamos y se recibirán suscripciones. Son los puntos siguientes:

Al Norte- Esmeralda 195 y Santa Fe 365.

Al Sud- De Tacuarí a Balcarce y de Victoria a Caseros, en casa del Sr. D. Ignacio Larrea, Piedras 518; de Victoria a Venezuela y de Buen Orden a Pichincha en lo de D. Emilio González, Venezuela 770. De Venezuela a Caseros y de Buen Orden a Pichincha, en lo de Cayetano Cook, Salta 356”²⁶⁴.

La comunidad afroporteña, que aparentemente encontraba su lugar de mayor concentración en los históricos barrios de Monserrat y de Concepción, ocupaba paulatinamente también nuevos espacios. A consecuencia de esto, los periódicos debían mutar sus modos de circular y de funcionar, en un esfuerzo por sostener la imaginación comunitaria y mantener unidos a quienes se encontraban cada vez más lejos espacialmente, y también para mantener su nivel de ventas. Para entender la dispersión afroporteña, no hay que perder de vista, como destaca Varela (2004), que suele ser un proceso común en las generaciones sucesivas a las del

²⁶⁰ *La Broma*, “Noticias varias”, 20 de noviembre de 1879, cursivas en el original.

²⁶¹ *La Broma*, “Varillazos”, 10 de octubre de 1878.

²⁶² *La Broma*, “Varillazos”, 21 de enero de 1878.

²⁶³ *La Perla*, 5 de febrero de 1879.

²⁶⁴ *La Broma*, “Noticias varias”, 18 de enero de 1878.

asentamiento agrupado original el “extenderse” por el ámbito urbano ampliado. Así, mientras los inmigrantes europeos comenzaban su andar por las tierras americanas, construyendo vínculos sociales y espaciales propios, los afroporteños llevaban varias décadas de historia ciudadana, contando no sólo con el idioma sino con los conocimientos necesarios para manejarse por el ámbito de una ciudad que les era propia y sobre la que habían desarrollado formas características de sociabilidad desde hacía más de una generación. Por eso se puede ver muy claramente en los periódicos que los cambios en la territorialización de la comunidad repercutieron directamente en sus vidas cotidianas, ya que perdían paulatinamente la relación directa que había caracterizado su sociabilidad en décadas anteriores; el cara a cara y la cercanía perdida que los periódicos buscaban recuperar instando a paseos en conjunto, encuentros que parecían cada vez más difíciles y cuyas consecuencias comenzaban a notarse.

3.4.3- Las formas de habitabilidad

Antes de continuar, debemos aclarar que el hecho de constatar que parte de la comunidad afroporteña vivía en la zona “norte” de la ciudad -ligada con un mejor estatus económico- nos obliga a traer a colación los datos del censo de 1887 acerca de la distribución habitacional de la “gente pobre”, a través de la descripción de las viviendas de inquilinato, o “conventillos”. Los conventillos fueron la opción habitacional de una gran cantidad de población presionada por los altos precios de los alquileres, los bajos sueldos y los altibajos del empleo y consistían en la ocupación de “habitaciones” -una ocupación que, además, era compartida- que se distribuían alrededor de uno o varios patios dentro de grandes casas. Así, familias enteras vivían dentro de una habitación, o jóvenes solteros compartían espacio turnándose la ocupación en los diferentes horarios laborables. Los conventillos tuvieron en general una estructura comparable y casi constante en el período 1870-1910²⁶⁵.

En el censo se explicaba: “El 27% de la población terrestre vive en los llamados «conventillos», que son albergues para gente pobre. La sección 20^o es la que con mayor número de conventillos cuenta, mientras que la 13^o es la del mayor número de inquilinos de casas pobres” (1889, Tomo II: 8). La sección 20, correspondiente a La Boca, se conoce como el tradicional lugar de asentamiento de los conventillos de italianos, aunque se puede ver en el cuadro 13 que también contenía un porcentaje importante de argentinos en este tipo de viviendas. Pero en nuestro caso, la información correspondiente a la sección 13 -Parroquia del Socorro- que indica la densidad mayor de gente habitando en inquilinatos es relevante, ya que allí habíamos encontrado más de un 10% de las direcciones obtenidas en nuestros periódicos y

²⁶⁵ “Se conservó la planta de la casa con patio, con una sola puerta de calle, las habitaciones que dan sobre los patios interiores, letrinas en los fondos, y sin ventanas exteriores, salvo las pocas enrejadas del frente. Las habitaciones tenían generalmente 4x4 metros y cielorrasos de 4,25 metros de altura, como los de los edificios más viejos (...). A causa del valor de la tierra, los patios se estrechaban hasta convertirse en poco más que corredores” (Scobie, 1977: 191).

el censo daba la misma proporción de población de “otros colores” viviendo allí. El cuadro adjunto muestra algunos cálculos que elaboramos en función de los datos que ofrece el censo municipal de 1887 con respecto a la distribución por secciones de las personas viviendo en conventillos, que no fue cruzado en esa medición con la información de las personas de “otros colores”.

Cuadro 13. Personas viviendo en conventillos en las 20 secciones policiales

<i>Sección</i>	A <i>n° de conventillos</i>	B <i>% habitantes en conventillos sobre total habitantes por sección</i> ²⁶⁶	C <i>% argentinos viviendo en conventillos sobre total de habitantes por sección</i>	D <i>% argentinos viviendo en conventillos sobre población argentina por sección</i>	E <i>% argentinos viviendo en conventillos sobre total habitantes de conventillos por sección</i>	F <i>% extranjeros viviendo en conventillos sobre total habitantes de conventillos por sección</i>	G <i>Distribución porcentual de argentinos en conventillos por sección sobre total de argentinos viviendo en conventillos</i>
1	122	28	8	22	28	72	3
2	129	36	11	28	31	69	4
3	125	24	6	17	26	74	3
4	121	26	7	17	28	72	3
5	218	41	11	27	26	74	6
6	162	38	11	24	28	72	6
7	86	21	7	13	32	68	2
8	129	30	9	20	31	69	4
9	139	24	8	16	33	67	4
10	224	22	8	16	36	64	8
11	61	19	7	14	36	64	2
12	17	11	6	10	51	49	1
13	195	49	20	42	41	59	12
14	122	29	11	23	37	63	5
15	234	29	10	19	34	66	10
16	98	30	10	21	32	68	4
17	40	8	3	5	37	63	1
18	239	28	10	20	37	63	9
19	77	15	5	11	34	66	2
20	297	40	18	38	45	55	11
Totales	2835	29	10	21	34	66	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del censo municipal de 1887 (*Censo...*, 1889)²⁶⁷

²⁶⁶ En este cálculo surgieron leves variaciones en relación con el cuadro proporcionado por el censo.

²⁶⁷ Los colores refieren al cuadro 14, a continuación.

Del cuadro que antecede se pueden extraer informaciones útiles para nuestra investigación. En primer lugar, la sección 13 (Socorro) es la que presentaba mayor cantidad de argentinos viviendo en conventillos, en relación con la cantidad total de población que habitaba en cada una de las secciones, argentinos y extranjeros en conjunto (columna C). Además, esta misma sección mostraba que la proporción de argentinos viviendo en conventillos con respecto a la población argentina que vivía en esa sección era altísima, de un 42% (columna D). En segundo lugar, la sección 13 exhibía un alto porcentaje de argentinos con respecto a la distribución argentinos-extranjeros viviendo en conventillos en cada sección (columnas E-F). En este caso, las secciones con aún mayor cantidad de proporción de argentinos -las 20 y la 12- no son tomadas en cuenta ya que allí no tenemos información sobre la presencia afroargentina. En tercer lugar, cuando distribuimos a la población argentina viviendo en conventillos sobre el total de argentinos que vivían en estas circunstancias por sección policial (columna G), aparecen en orden de importancia la sección 13 (Socorro), la 15 (Pilar) y la 18 (parte de Concepción). Nuevamente aquí hemos omitido la sección 20, por las razones ya explicadas. Si reunimos esta información por las parroquias que habíamos relevado previamente para la distribución de la población afroargentina según los periódicos y la de la población de “otros colores” del censo de 1887, se obtiene el siguiente cuadro:

Cuadro 14. Comparación por parroquias de la concentración de viviendas afroargentinas con respecto al porcentaje de argentinos viviendo en conventillos según el censo municipal de 1887

Parroquia	Direcciones comunitarias en los periódicos (1873-1882)	Población de “otros colores” en el Censo de 1887	Distribución de argentinos en conventillos según el Censo de 1887
Concepción	28%	13%	13%
Montserrat	26%	15%	12%
Socorro	12%	10%	12%
Pilar	6%	15%	10%

Fuente: Elaboración propia a partir de los periódicos afroporteños y del censo municipal de 1887 (*Censo...*, 1889).

De este modo, la idea general que surge de los cuadros 13 y 14 es que muy probablemente muchos de los afrodescendientes que habitaban en la zona norte de la ciudad, caracterizada como la más rica, en realidad lo hicieran en conventillos, al igual que gran parte de los que habitaban en el sur.

Pero no son sólo los números censales los que nos hablan de los conventillos como lugar de habitabilidad. En algunos casos nos enteramos de ellos por las breves pero

iluminadoras descripciones que se hacían de las viviendas que algunos miembros de la comunidad habitaban. En particular, se repetía la mención a “la habitación” o a la “casa habitación” -en vez de a “la casa” a secas- para referirse al hogar, indicando que, si no en conventillos, muchos afrodescendientes compartirían vivienda con más gente. En 1876, *La Juventud* publicaba esta invitación de Casimiro Pando:

“Tengo el honor de invitar a Ud. para la tertulia que tendrá lugar el 2 de febrero del presente año. En mi casa habitación”²⁶⁸.

En 1878, describía una reunión en casa de Blanco de Aguirre:

“La noche que tuvo lugar la reunión en la casa habitación del caballero don Juan Blanco de Aguirre...”²⁶⁹.

Y en *La Perla* de ese año, también aparecía el siguiente anuncio:

“Tuvimos el gusto de asistir a la tertulia que tuvo lugar con motivo del cumpleaños de nuestro amigo el Sr. D. Toribio Álvarez en su casa habitación calle Sarandí entre las de Chile e Independencia”²⁷⁰.

En esos casos de tertulias y bailes, se describía al “patio” -centro neurálgico de los conventillos porteños- como el centro de reunión:

“El patio había sido arreglado por Pedrito, de modo que se asemejaba a un suntuoso salón”²⁷¹.

Describiendo la fiesta de Casimiro Pando, *La Juventud* decía:

“... el patio estaba literalmente lleno de mozos, encontrándose este totalmente cubierto por un magnífico toldo que había sido preparado al efecto”²⁷².

La forma de vida en conventillos unía cotidianamente a la comunidad afroporteña con los inmigrantes europeos, aunaba sus presentes y probablemente sus esperanzas de mejora futura. Como parte de esta mutación de las formas de sociabilidad que habían caracterizado a la población afroporteña durante algunas décadas, la expansión por la ciudad, la pobreza y la llegada a la urbe de miles de personas diariamente motivaban el surgimiento de nuevas formas de convivir en la ciudad, y por lo tanto de sustentar lazos comunitarios, aunque muchas veces se anhelaran o buscaran las formas de sociabilidad que se perdían.

3.4.4- Espacios de encuentro

En consonancia con el gran crecimiento urbano que experimentaba la capital y su suburbio, venimos observando que en la comunidad se estaba dando una aparentemente novedosa forma de dispersarse por la ciudad y zonas aledañas, provocando desajustes con las formas de sociabilidad que estaban tradicionalmente establecidas en su seno. En varias ocasiones *La Broma* se disculpaba porque el “reporter” del sur no podía describir fiestas del

²⁶⁸ *La Juventud*, “Conversación”, 6 de febrero de 1876.

²⁶⁹ *La Juventud*, “Ideas que se encuentran”, 3 de marzo de 1878.

²⁷⁰ *La Perla*, “Cosas”, 15 de septiembre de 1878.

²⁷¹ *La Broma*, “Varillazos”, 13 de noviembre de 1879.

²⁷² *La Juventud*, “Conversación”, 6 de febrero de 1876.

norte ya que no conocía a las muchachas de esa zona de la ciudad. Esto también quedaba reflejado cuando, en 1882, *El Aspirante* recontaba una de las tertulias organizadas por Pedro Soto en el sur de la ciudad, y el reportero exclamaba con pesar que no conocía a la totalidad de las niñas que allí habían concurrido, siendo además el caso que:

“... de cincuenta a sesenta señoritas, entre las cuales se encontraban algunas de las que frecuentan las reuniones que se dan al norte; pues debes saber que había señoritas que viven en la calle de Córdoba, y en la de Santa Fe”²⁷³.

Lo mismo sucedía cuando en *El Unionista* se relataba una tertulia dada por Benjamín Ramos, donde el reportero debía disculparse por no poder dar los nombres de todas las damas que allí estaban:

“... lástima que no sepa el nombre de muchas señoritas, pues como soy nuevo en esos lados del Sud, se me pasan una porción a quienes no puedo daros a conocer por no saber sus nombres”²⁷⁴.

Vemos que el factor espacial influía efectivamente en la sociabilidad. La cercanía o la lejanía imponían nuevos límites para la organización de eventos y reuniones, para la fundación de asociaciones o para el encuentro en los ratos de ocio. Ejemplo de esto es el anuncio de la elección del nuevo presidente de la sociedad carnavalesca “Negros del Sud”, que se anunciaba así en *La Broma*:

“La sociedad “Negros del Sud”, que es compuesta en su mayor parte de jóvenes del barrio del alto²⁷⁵ (...) han nombrado presidente”²⁷⁶.

Los lugares de esparcimiento de la comunidad afroporteña estaban signados por la proximidad, y evidentemente esto influía en las formas de socialización. Ya vimos que *La Broma* invitaba a las niñas del norte al paseo de la Concepción, y *La Perla* daba nuevos datos de los lugares de esparcimiento de las jóvenes del norte:

“la plaza del Retiro es en la que generalmente la mayor parte de *nuestras niñas* del Norte asisten”²⁷⁷.

Del mismo modo,

“Entre varias señoritas del barrio del alto se trata de dar una tertulia, costeadada por medio de una suscripción”²⁷⁸.

De hecho, parecían surgir nuevas formas de identificarse ligadas a los nuevos agrupamientos geográficos, nuevas “lealtades” barriales que había que respetar, ancladas a un espacio que crecía y mutaba pero del que los afroporteños se apropiaban rápidamente. Así, en *La Broma* se podía entrever esta nueva situación en el siguiente suelto:

“Anteayer se inauguró el gran “Mercado Rivadavia”. Al día siguiente uno de nuestros reporters asistió de mañana y nos asegura que aquello estaba de *upa!* como dice

²⁷³ *El Aspirante*, “Puntillazos”, 11 de junio de 1879.

²⁷⁴ *El Unionista*, “Para-caídas”, 16 de diciembre de 1877.

²⁷⁵ El “barrio del alto” era como se solía llamar a San Telmo.

²⁷⁶ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 13 de enero de 1882.

²⁷⁷ *La Perla*, “Curiosidades”, 5 de febrero de 1879, cursivas en el original.

²⁷⁸ *La Broma*, “Noticias varias”, 9 de octubre de 1879.

Terrada. A la hora que este estableció su punto de mira ya habían concurrido infinidad de chicas del barrio y algunas otras desertoras de Lorea”²⁷⁹.

El adjetivo de “desertoras” para describir a las chicas de un barrio a quienes se las veía en otros, que el redactor decidió utilizar, evidencia que la relocalización territorial de los lazos sociales comenzaba a anclarse también en vínculos barriales, donde nuevas vivencias proporcionarían nuevos marcos de reconocimiento.

Describiendo las fiestas de quema de un muñeco de Judas para Pascuas, *La Juventud* decía: “Algo de nuevo ocurre, las familias que están domiciliadas al Sud, están sobre las armas”²⁸⁰. La quema del muñeco de Pascuas era una fiesta a la que sin duda no concurrían solamente afroporteños, y que incitaba a la creación de nuevas relaciones sociales. Nuevos vínculos que surgían de nuevas experiencias, entre ellas las de la vivienda compartida con decenas de personas en condiciones de hacinamiento como los conventillos, la mayoría inmigrantes de orígenes heterogéneos, lenguas variadas, costumbres distintas y empleos inestables y diversos, pero que compartían también con los afroporteños la esperanza y la iniciativa de mejorar su situación. Es fundamental tener en cuenta esta relación fluida de los afroporteños con los inmigrantes, y los espacios de interacción que compartían, ya que constituyen uno de los ejes centrales de la formación del “pueblo homogéneo” que buscaban los grupos hegemónicos y que se reconocería en la nación argentina décadas más tarde. Pero en este momento, los afroporteños defendían y sostenían lugares de reunión, nuevos territorios donde reencontrarse y reelaborar los lazos comunitarios que mutaban, como lo hacían su vida cotidiana y su ciudad.

Uno de estos lugares de reencuentro eran las iglesias, que a lo largo de los años no dejaron de ser un reclamo para la comunidad:

“La Cuaresma ha empezado ya, con cuyo motivo, los *sermones* son lo demasiado frecuentes; Santo Domingo es la iglesia a donde concurren la mayor parte de las niñas de nuestra sociedad, principalmente los días martes”²⁸¹.

La Perla hacía una crónica social relatada directamente desde la iglesia, y uno de los párrafos decía:

“Me corrí hacia un lado para dar colocación al amigo recién llegado (esto se hizo con dificultad a causa de la mucha gente). Una vez colocado a mi lado me volvió a interrogar: -mira quién está hincada allí cerca del altar, qué hermosa está, no? (...) [A]cercase mi amigo C. hacia mi oído y me dijo con voz sumamente baja: -conoces tu Darío aquella niña que con sus brillantes ojos parece querer retratar nuestro corazón?”²⁸².

²⁷⁹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 3 de marzo de 1882, cursivas en el original.

²⁸⁰ *La Juventud*, “Conversación”, 7 de mayo de 1876.

²⁸¹ *La Juventud*, “Conversación”, 26 de marzo de 1876, cursivas en el original.

²⁸² *La Perla*, “Cosas”, 11 de agosto de 1878.

Las iglesias eran centros de atención de los periódicos también -y sobre todo- porque eran espacios importantísimos de interacción entre hombres y mujeres. Espacios de reconocimiento y seducción:

“Como ha empezado ya el Mes de María en la mayor parte de los Templos, vemos de tarde cruzar por las calles en dirección a orar, muchas de nuestras bellas; y muchos de nuestros pollos que se dirigen a los peristilos a estacionarse con la sana intención de arrojarles garbos *a ellas*. Nuestro reporter de las iglesias ha puesto ya la barba en remojo. Cuidado!”²⁸³.

Incluso se pedía a las mujeres expresamente que concurrieran a los sermones, para que los hombres también lo hicieran:

“...han empezado ustedes a asistir a los sermones. No! Si así es muy mal. Absuelvo de esta falta a los casados, porque bastante se *sermonean* mutuamente (...). Vosotras comprendéis que estamos en Cuaresma y debéis asistir a los sermones todas, todas!-pero ahora veréis la poderosa razón que yo expongo para haceros este pedido (...): si vosotras no concurrís a los templos, *ellos* no asisten a los peristilos”²⁸⁴.

En muchos casos, las mujeres entraban a escuchar los sermones mientras los hombres quedaban en la parte de afuera de los templos, en el área de las columnatas -el peristilo-, mirando atentamente lo que sucedía dentro y esperando el momento de la salida para abordar a las “niñas”:

“Recostado en una de las columnas de la Iglesia de Monserrat, preocupábame en admirar la bella fisonomía y completa hermosura de la esbelta María Teresa Carranza...”²⁸⁵.

En varias ocasiones también se pueden leer amonestaciones al presunto alboroto que causaban los muchachos al ver pasar a las mujeres a su lado:

“Parece que este año los templos son pequeños para contener el gran número de feligreses que a ellos concurren. Como se sabe, no todos van humildemente a orar, pues allí mismo en esos sagrados recintos se convierten un sinnúmero de jóvenes en tenorios afortunados unos, e infortunados otros. Mucho tendríamos que decir de ciertos «dandys» bastante conocidos que molestan con sus inoportunos piropos a nuestras bellas”²⁸⁶.

Así como en las iglesias, los intelectuales afroporteños pugnaban especialmente por mantener espacios públicos de sociabilidad: La Plaza de la Concepción, la Plaza del Parque, la Plaza del Retiro, los bajos de la Recoleta, el paseo de Flores, zonas públicas de reunión y por lo tanto, de visibilización al resto de la sociedad. Algunos de estos lugares se mencionaban explícitamente como “puntos de encuentro” y se instaba a concurrir a ellos. En 1876, *La Juventud* exhortaba:

“El hermoso paseo de la plaza del Retiro, el pasado domingo estuvo algo concurrido por el número tan selecto que lo componía. La de Contuso, esa niña de la calle de Córdoba, no había concurrido. Felisa Fernández y Rosa Pintos.... Ha tiempo que no se han dignado concurrir. ¿Será porque la plaza de la Victoria les ofrezca alguna bella

²⁸³ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de noviembre de 1881, cursivas en el original.

²⁸⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 3 de marzo de 1882, cursivas en el original.

²⁸⁵ *La Juventud*, “Conversación”, 25 de mayo de 1878.

²⁸⁶ *La Broma*, “Suelitos semanales”, 15 de abril de 1881.

perspectiva? ¡No es un motivo para olvidar tan ameno paraje! Confío en que este domingo habrá más puntualidad, y el hermosos *paseo del Retiro* será engalanado por todas las sílfides bonaerenses”²⁸⁷.

Y en 1879 aparecía el siguiente suelto:

“Vuelve nuevamente a ser la hermosa Plaza del Parque el *rende-vous* [sic] de nuestra juventud. El domingo pasado se encontraba allí un buen conjunto de caballeros y señoritas. Para el domingo próximo esperamos afluyan en mayor número las bellas de nuestra sociedad”²⁸⁸.

Al parecer, con la dispersión geográfica de la comunidad por la ciudad, se hacían necesarios lugares de reencuentro cara a cara para mantener los lazos de unión, y los reporteros de los periódicos estaban a cargo de la tarea de atraer a ellos a la mayor cantidad posible de gente. Había otros factores que influían fuertemente en los cambios en la sociabilidad, nuevas experiencias que alineaban diferentemente a los distintos miembros de la comunidad, como la diferenciación socioeconómica que comenzaba a surgir entre los miembros del grupo o la apertura a nuevas relaciones de cercanía -especialmente con los inmigrantes, etc. Sin embargo, dos tipos de acontecimientos atraían a los miembros de la comunidad y lograban que, semana tras semana, se reunieran y departieran en conjunto, reactivando lazos afectivos pero también construyendo otros nuevos: las tertulias, los bailes, los conciertos musicales y el carnaval, por un lado, que se constituían como tradiciones comunitarias y por el otro, las reuniones y fundaciones de asociaciones comunitarias. La actuación de los intelectuales afroporteños era en todo caso fundamental para sostener o promover nuevas formas de sociabilidad, de las que hay que destacar el auge del asociacionismo que permeaba todas las actividades de la comunidad.

²⁸⁷ *La Juventud*, “Conversación”, 30 de enero de 1876, cursivas en el original.

²⁸⁸ *La Broma*, “Noticias varias”, 13 de noviembre de 1879, cursivas en el original.

CAPÍTULO 4- SOCIABILIDAD AFROPORTEÑA

“cada día se acentúa más entre nosotros la idea de la sociabilidad y de la ilustración”²⁸⁹.

Hablaremos en este capítulo de dos tipos de eventos que están ligados especialmente con la comunidad afroporteña en la historia local y la memoria popular. Por un lado, los bailes y conciertos que se organizaban semanalmente y que los reunían. Por el otro, la participación de los afroporteños en las fiestas de carnaval, una participación que los visibilizaba de un modo que no lograban en otras épocas del año, arriesgándose particularmente a que la sociedad los juzgara. Veremos también la importancia creciente de la comunidad afroporteña en la conformación de una esfera “popular” urbana, y el protagonismo que en ella detentaban, así como el entramado asociativo que tejían, al compás de lo que sucedía en la ciudad y en el país.

4.1- Candombes, bailes y tertulias

El papel de los bailes y de la música en la comunidad afroporteña era realmente fundamental, y estaba ligado a su recreación identitaria como grupo. Frith (2003) entiende que el proceso experiencial de la identidad puede ser captado más vívidamente como música, ya que ésta ofrece con gran intensidad una percepción del yo y de los otros, permitiendo el reconocimiento como grupo. Este reconocimiento sucede por medio de la música o de otras actividades culturales que conlleven juicio estético, ya que pueden producir el efecto imaginario de la existencia de una esencia identitaria (“racial” u otras) al condensar actividades cotidianas como el habla, los gestos, sentidos, etc. pero que también invita a participar en una narración imaginada de comunidad (nacional, regional, étnica, racial, etc.). Así definida, continúa Frith, la música ofrece un espacio sin límites de reconocimiento simbólico.

En toda América, como ha señalado Andrews (1989), los afrodescendientes se destacaron por su fuerte presencia en las artes, especialmente en la música y el baile. Y en Buenos Aires esta tendencia no fue diferente. Para este investigador, los bailes que motivaban las reuniones periódicas de la comunidad reforzaban los vínculos de amistad y de identidad grupal, proporcionando un medio de reafirmación comunitaria e individual, muy bien retratado en los periódicos comunitarios.

Ya fuera porque era el objetivo principal de la publicación -como vimos con *La Broma*- o porque formaba parte de la crónica semanal, cada uno de los números de los periódicos revisados -incluidos la mayoría del periódico político *La Igualdad*- ofrecía a sus lectores

²⁸⁹ *La Broma*, “El Bazar...”, 23 de julio de 1881.

pormenorizados relatos de las tertulias, bailes y conciertos habidos en el tiempo transcurrido entre uno y otro número. En esos relatos, se agradecía a quien había organizado el evento, se comentaba la orquesta, quiénes habían tocado, qué instrumentos, qué piezas, cómo se había bailado, quiénes habían concurrido, y en algunos casos se aludía a la decoración de los ambientes para la ocasión. Se pueden apreciar dos tipos de reuniones: las familiares - cumpleaños, bautizos, festejos en general- y las tertulias por suscripción. Este segundo tipo de fiestas, que podían llamarse “rifas”, bailes o tertulias simplemente, proveían formas de subsistencia a quienes las organizaban (ya vimos los casos de Pedro Soto y de Pedro Salas) y muy a menudo se organizaban para salvar de la desaparición -aunque fuera momentáneamente- a los periódicos que carecían del dinero suficiente para continuar publicando. El siguiente párrafo cuenta cómo Santiago Elejalde organizaba un baile a su propio beneficio como ayuda para paliar la difícil situación económica en que se encontraba, y era apoyado por el periódico:

“Nuestro querido amigo Elejalde dará en breve una rifa a beneficio de su bolsillo. Vamos a ver cómo se portan los nuevos amigos de Santiago, que lo que es con nosotros cuenta”²⁹⁰.

En otros casos, el periódico denunciaba a quienes escondían el carácter pecuniario de los bailes a sus invitados:

“Muy mal ha hecho el Sr. La Higuera o su señora, de invitar a varias familias para una tertulia de sociedad, y después salir cobrando la entrada en la puerta como es de práctica en las academias. Por qué no dijo claro ese SEÑOR: es un baile de negocio y no de sociedad? (...) Hacemos esta pregunta a pedido de varias familias perjudicadas”²⁹¹.

Pero cualquiera fuera el motivo o la finalidad de la reunión, siempre terminaban con un baile, que se solía extender hasta altas horas de la madrugada. Como en el caso de las iglesias, los bailes constituían además espacios privilegiados de contacto entre hombres y mujeres:

“Las tertulias sociales son para distraer con sus atractivos a las masas que aunque pobres, necesitan también de la sociabilidad, pues sin sociedad no hay familia posible”²⁹².

Los preparativos que se hacían para estas ocasiones también quedaban bien relatados en los periódicos, que en ocasiones de simultaneidad de fiestas componían crónicas de reporteros enviados especialmente a cada una. Las listas de participantes, las parejas de baile que se formaban, la comida que se servía, todo era objeto de los cronistas, que reflejaban esas fiestas - los “templos a Terpsícore”²⁹³, como solían llamarlos- en sus escritos. Los bailes eran el momento culminante de la semana, la condensación de todo lo que hacía feliz la cotidianeidad afroporteña. El siguiente relato muestra cómo una tertulia comenzada el sábado logró continuar el domingo, extendiendo la fiesta a todo el fin de semana:

²⁹⁰ *La Broma*, “Noticias para todos”, 20 de diciembre de 1877.

²⁹¹ *La Broma*, “Varillazos”, 10 de enero de 1878, mayúsculas en el original.

²⁹² *La Broma*, “Tertulias sociales, no bailes públicos”, 28 de diciembre de 1882.

²⁹³ En la mitología griega, la musa de la danza y del canto coral.

“Para mí no hay día en la semana como el sábado, carísimas [sic] lectoras. Qué placer siento cuando se va acercando la hora de *lararí, lararí, larurán* (...) Serían las 12 de la noche (...) cuando nuestro simpático amigo Ernesto Martínez abría las puertas para recibimos (...) [R]esolví yo (...) pasearme con mis colegas por las varias habitaciones que en aquellos momentos se habían convertido en templo de Terpsícore (...) Solicitando a la señora de Coco el permiso para que nos concediese dar unas *vueltitas* en la noche del domingo. La señora cedió al pedido que con los *ribetes* del caso le había hecho, a nombre de los *muchachos*. Así es que en aquella noche seguimos nuestras cuarenta horas, como le llama una respetable señora a estas *seguidillas*. Algunas señoritas que habían estado en la tertulia anterior, y otras más invitadas a última hora, dieron más realce a la cosa (...) pasando así un momento delicioso”²⁹⁴.

La existencia y uso de una jerga específica -las “cuarenta horas”, las “seguidillas”, las “vueltitas”, las “temporadas” (cuando una pareja bailaba varias piezas seguidas, sin cambiar de compañero)- muestran la importancia que tenían estos espacios de recreación, aunque muchas de estas expresiones también se utilizaban en los periódicos de los grupos hegemónicos. En *El Unionista*, por ejemplo, se hacía el siguiente relato:

“... al otro día no me faltó ánimo para averiguar cómo estuvo la tertulia, quiénes habían estado, qué temporadas había habido, y muchas otras cositas. El baile me cuentan que se empezó a las 10 y media (...) con una elegante polka de Capitaní hábilmente ejecutada por la escogida orquesta. Elegantes parejas recorrían las extremidades del salón, notándose en sus rostros la alegría y el placer que había causado la esperada señal para rendir culto a Terpsícore”²⁹⁵.

Estos relatos de las tertulias, que parecen describir bailes de un grupo social de elite, nos permiten entrever la importancia que se le concedía a estos momentos. La organización de la casa, la decoración, las formas correctas que se seguían para que todo saliera a la perfección, se dejaban traslucir por ejemplo en este párrafo:

“Las once de la noche (...) eran apreciables lectoras, cuando me presenté en casa del señor Céspedes, un hidalgo joven me recibió con los honores de práctica. Minutos después de haber saludado al señor dueño de casa, pasé a la sala de Terpsícore. (...) La sala muy magníficamente adornada con banderas de varias nacionalidades, me hacían recordar algo más solemne que lo que pueda ser una tertulia; sin embargo las luces, las flores, etc. nos indicaban que estábamos en el hermoso templo de la adorada diosa y que íbamos a pasar una noche deliciosa, como en efecto lo fue”²⁹⁶.

Si está claro que los bailes y tertulias eran momentos especiales para la comunidad y que se ponía esmero en la organización y en la ejecución de los mismos, también es evidente que estas descripciones no concuerdan con aquellas de los famosos candombes realizados en los sitios de las naciones africanas, o en la misma calle, duramente criticados por la sociedad porteña hegemónica como lugares ruidosos e indecentes, algo a lo que referían Wilde, Quesada o Taullard cuando denominaban a Monserrat el “Barrio del Tambor”. Era justamente la profunda asociación entre música, baile y negros/as lo que había llevado a que se bautizara con este nombre a la zona preferentemente habitada por los afroporteños y afroporteñas, y donde se

²⁹⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 29 de noviembre de 1877, cursivas en el original.

²⁹⁵ *El Unionista*, “Variedades”, 16 de diciembre de 1877.

²⁹⁶ *La Broma*, “Varillazos”, 1 de agosto de 1878.

emplazaban sus naciones -una forma asociativa que veremos enseguida- y se organizaban sus bailes.

Según Carámbula (1995), la voz “candombe” era un término genérico que se utilizaba para todos los bailes negros. El autor sostiene que esta danza era una “pantomima de la coronación de los Reyes Congos, pero imitando costumbres de los reyes blancos” (1995: 13) y que terminaba con una procesión de agradecimiento a San Baltasar o a la Virgen María. Además del rey y de la reina había otros personajes muy importantes en la celebración de este ritual, todos ataviados muy especialmente para la ocasión, como el gramillero (parte del séquito del rey, se caracteriza por su esculáptica figura y sus movimientos seudo “epilépticos”), “mamá vieja” (una abuela o alguna mujer mayor) y el escobero o bastonero (Carámbula, 1995). Este último ejercía de ministro (juez) del rey y estaba encargado de “dirigir y animar el candombe, y para ordenar empleaba un palo adornado con grandes cintajos de colores (...) Por lo general este cargo de honor estaba reservado al negro más viejo. La longevidad le daba autoridad, respeto, credenciales de pontífice del candombe (...) Su misión de director, de maestro de ceremonias, lo convertía en el personaje central de la danza” (1995: 45). Los típicos instrumentos que se utilizaban eran los tambores -de distinto tipo-, la marimba y las mazacallas o maracas de hojalata (Carámbula, 1995). En Buenos Aires, los candombes se realizaban con asiduidad tanto durante la época colonial como durante la primera mitad del siglo XIX, aunque fueron intermitentemente prohibidos por parte de las autoridades coloniales y nacionales. Andrews ofrece una pormenorizada descripción de la forma que tenían los candombes:

“La coreografía del candombe se divide en cuatro partes. En la primera, hombres y mujeres forman dos filas enfrentadas, cantando y meciéndose según un ritmo lento y continuado. Ocasionalmente las líneas se unen para la ombligada, en que las mujeres y varones unen los estómagos. Al final de esta sección, el “escobero” realiza un solo empleando una escoba como batuta, haciéndola girar, arrojándola y realizando varias habilidades como una especie de intermedio. Después de eso, el ritmo se acelera levemente y las parejas bailan de a una por vez mientras que el resto de los bailarines forman un círculo alrededor, cantando y batiendo palmas. Las parejas se siguen unas a otras en el centro hasta que todas han bailado. En la tercera parte, los hombres y las mujeres forman un círculo y bailan según cierto paso, con los cuerpos que alternativamente son volcados hacia atrás y hacia delante, y el círculo se mueve al ritmo de los tambores. Entonces, con un grito repentino, el tambor principal se lanza a un ritmo frenético, y pronto se le unen los otros músicos. El círculo se disuelve y toda la multitud danza alocadamente; cada persona improvisa sus propios pasos y baila donde le gusta. El ritmo adquiere velocidad e intensidad por aproximadamente media hora. Los bailarines danzan hasta agotarse. Entonces, tan pronto como comenzó, todo termina; el tambor principal lanza una orden, sus compañeros concluyen a la par y el baile ha concluido” (1989: 194).

En general, los candombes públicos, los bailes y la música afroporteña en conjunto, fueron duramente descriptos por la elite intelectual local -considerados indecentes, amorales, lascivos y bárbaros-, profusamente criticados y señalados por el resto de la sociedad, y entendidos como restos de salvajismo de un grupo al que se requería disciplinar. El

ensañamiento de los autores liberales del XIX con el candombe estaba muy relacionado justamente con su visibilidad e importancia durante el gobierno de Rosas (un asiduo concurrente a los candombes, como su hija Manuelita), con quien quedaron completamente asociados y fijados en la memoria colectiva como hechos antinómicos con lo “civilizado”, ligados al apoyo que le daban negros y mulatos al dictador y a la supuesta “permisividad” de éste para con la comunidad africana y afrodescendiente (pero que sin embargo captaban la atención de la sociedad “cultivada”). Ricardo Salvatore (1996) ha señalado la importancia de las fiestas federales durante la Buenos Aires rosista como parte de un diálogo efectivo entre el pueblo y Rosas, ofreciendo vías para que los sectores populares reforzaran y recrearan los vínculos y los sentimientos con el régimen federal, enfatizando la dimensión política de los mismos. Aunque el autor estudia la campaña de Buenos Aires, creemos que los candombes que los afroporteños protagonizaban en la ciudad pueden inscribirse dentro de esta dinámica, y que si bien permitía a la comunidad afroporteña expresarse libremente en tiempos acotados, también la ubicaría en el lugar de ser cómplice-barbárica frente a los ojos de quienes habían vencido al dictador, tanto así que -como vimos en el primer capítulo- era necesario extranjerizar a los afroporteños. Pero si bien los bailes vehiculizaban un vínculo afectivo-político con el gobierno y por lo tanto instalaban a la comunidad afroporteña en el papel de “pueblo” y de apoyo al gobierno durante la época rosista, el candombe jugaba un papel más para este grupo.

Alejandro Frigerio (2000), analizando las artes negras en conjunto, enfatiza el carácter multidimensional que éstas poseen, como expresiones que ocuparían simultáneamente varios niveles artísticos (ya que pueden incluir juegos, música, danza, canto, etc.), de forma entremezclada y que para los propios participantes constituyen un todo, entendiéndolas además como “performance”. El autor (2000) recalca que en el caso de la performance afroamericana, una de sus cualidades más destacables es la de ser participativa, ya que no hace distinciones entre el público y los “performers”. Esta característica se debe a que la performance afroamericana no es una forma de representación sino “que se produce más o menos espontáneamente en contextos festivos o recreativos” (Frigerio, 2000: 149). En este sentido, Frigerio acentúa que la performance afroamericana “no sólo tiene una función generadora de *communitas* (en el sentido de Turner...), sino que también permite que el grupo como un todo (o sus distintos miembros) realicen comentarios sociales acerca de los temas que les atañen y que se puedan expresar, llegado el caso, los conflictos internos de la comunidad (...). La multidimensionalidad de la *performance* permite que las tensiones creadas por conflictos entre individuos sean manejadas por el grupo a través de la misma *performance*” (2000: 160)²⁹⁷. Tal como sugiere Frigerio, el candombe afroporteño puede enmarcarse dentro de este tipo de

²⁹⁷ Aunque lo veremos enseguida, la *communitas* según la definió Victor Turner, refiere al sentimiento de igualdad y camaradería que surge entre los participantes de ciertos ritos, donde desaparecen las jerarquías. Mientras esto sucede, se refuerzan los lazos comunitarios y la reflexión acerca de la propia sociedad (ver apartado 4.5).

prácticas artísticas-rituales-comunicativas, inmensamente importantes a la hora de transmisión de saberes y formas de entender el mundo, de creación de subjetividades y de alineamientos identitarios, a través de la “transmisión generacional (...) de determinados principios o patrones de organización generadores de comportamiento o de prácticas culturales. Esta transmisión se puede realizar conscientemente o inconscientemente a través de la participación repetida en *performances* grupales como parte de la *memoria habitual*” (Frigerio, 2000: 33). El *candombe* era, entonces, un ritual generador de lazos comunitarios, de recreación de memoria y de presente para cientos de personas, con un papel fundamental en su vida cotidiana que, según Chamosa (1995), imponía un calendario festivo (Reyes, Carnaval, etc.) y una división temporal entre el tiempo del trabajo y el tiempo del ocio.

Pero, como señala Mouffe, “... las prácticas artísticas y culturales son absolutamente centrales como uno de los niveles donde las identificaciones y las formas de identidad se constituyen. Uno no puede hacer una distinción entre arte político y no político, porque toda forma de práctica artística contribuye a la reproducción de un determinado sentido común -y en ese sentido es política- o contribuye a la desconstrucción y crítica del mismo. Toda forma de arte tiene una dimensión política” (en Mouffe et al., 2001: 99-100). Si pensamos que estas artes ponían en escena rasgos de “arcaísmo” o de incluso de “salvajismo” proveniente de los antepasados africanos, desafiando el proyecto hegemónico a los ojos de quienes estaban construyendo una nación a imagen y semejanza de la “civilizada” Europa, la presión que debían ejercer para la “modernización” o eliminación total de las actividades artísticas afroporteñas sería muy fuerte.

De este modo, si la música y el baile eran fundamentales a la hora del reencuentro y construcción comunitaria, también eran campo fértil para la crítica y el señalamiento del resto de la sociedad a esta comunidad estigmatizada, que a la postre había servido como sustento político-popular del que era considerado un dictador sanguinario. Y eso lo tenían muy claro los intelectuales afroporteños, que en su afán por “regenerar” a la comunidad que representaban intentaban inculcar cambios en las formas de reunión y diversión del grupo, aparentemente muy ligadas aún con el *candombe* o con formas mixtas que surgían en los bailes que se organizaban. Es que el papel del baile continuaba siendo central en la vida afroporteña y se perfilaba como un foco de conflicto muy importante entre los intelectuales afroporteños y parte de la comunidad.

En este sentido, encontramos dos tipos de reproches que surgían desde los periódicos y desde los intelectuales afroporteños que hay que diferenciar: uno relacionado con un deseable alejamiento de la vinculación con la época rosista que pesaba sobre la comunidad, y el segundo con la reclamada reconversión o “regeneración” de las formas de baile que permanecían ligadas a un pasado africano-barbárico. Ambas situaciones estaban en realidad relacionadas.

La primera crítica que se hacía desde la intelectualidad afroporteña se sostenía por la necesidad de que la comunidad se distanciara de la imagen del apoyo prestado por ésta a Rosas.

Era una imagen que caía sobre ella como una losa de prejuicios cimentados por la elite local, de tendencia unívoca antirosista y que expresaba su opinión en todas las formas que tenía a su alcance: ya fuera desde sus periódicos, desde la literatura, desde la pintura, desde la Historia o desde el ámbito político. Y los periodistas afroporteños señalaban que ciertos bailes que aún se bailaban en las tertulias comunitarias mostraban cierta vinculación con el dictador, o con su época, que había sido caracterizada en general como opuesta a todos los valores de lo moderno y civilizado. La mención a los bailes “antiguos” aparecía en *La Juventud* con la correspondiente crítica:

“No ha mucho asistí a [un baile] (...) y con toda la santa paciencia (...) tuve que soportar que en mis *barbas* se bailara el titulado *Liso y Nacio-mal* [sic]. ¡Qué escándalo! (...) ¡Y (...) todavía tenemos el valor y constancia para llamarnos... civilizados y progresistas! Eso es hasta indecoroso. Voy a un baile, y lo primero que noto es que cuando su piso no está alfombrado, es cubierto por una rica estera, después cortinados, cuadros y adornos por todas partes, y las niñas de *misia Fulana* con ricos y ataviados trajes.... lo que da una idea (según mi poco entender) de que son partidarias acérrimas de lo moderno. ¿Y? ¿Y qué ha de suceder? Que esas niñas tan lujosamente vestidas se prestan a bailar el titulado *Liso o Pericón*. Yo protesto y pido encarecidamente que sea legado al olvido”²⁹⁸.

El baile al que se refiere es el que hoy se conoce como “Pericón Nacional”, derivado del “Cielito” y que efectivamente se bailaba con mucha asiduidad durante la década del 40²⁹⁹. Curiosamente, en el pericón también hay un “bastonero” que indica con la voz de “¡Áura!” (“Ahora” pronunciado según la forma del campo) los movimientos y que tiene una importancia fundamental para el éxito del baile. Un mes más tarde, en una nueva crónica social, se revelaba que algunas “mamas” habían criticando al periódico en una tertulia por hablar mal de los bailes que se ejecutaban:

“...le atacaban [por lo que ha dicho] (...) con respecto a las imprudencias que sucesivamente se cometen en ciertas tertulias, bailando el detestable Liso y Nacional. Amiguillo, por lo que antecede se ve que las mamás de esas niñas simpatizan mucho con el año 40”³⁰⁰.

La relación directa entre estos bailes y la época de Rosas, época de las “mamas”, quedaba en evidencia, y era de ella de la que había que apartarse. Bien quedaba esto reflejado en el siguiente escrito, que simulaba una conversación entre una mamá y su hija frente al reportero de *La Juventud*:

“-Figúrese Ud. caballero (es la mamá quien habla) (...), hace treinta y tantos años por la parte más corta de que estaba en boga a la vez de varios otros bailes más, como ser el pazpiéz [sic], el sol inglés, la media caña, la resbalosa, el cielito, el pericón y otros que no recuerdo sus nombres. Todos ellos caballero han sido legados al olvido, e insistir a

²⁹⁸ *La Juventud*, “Colaboración”, 26 de marzo de 1876, cursivas en el original.

²⁹⁹ Scenna (1974) menciona una música arrabalera tocada con guitarra, acordeón y flauta, ligada a la milonga, que se bailaba con cortes y quebradas ya en 1868. Si esa misma música era bailada sin cortes y quebradas, el baile pasaba a denominarse “liso”, parodia según el autor del original. No sabemos sin embargo si el “liso” de los periódicos podría estar relacionado a este baile posterior. Hoy en día, el tango “liso” es el tango que se baila, justamente, sin cortes y quebradas.

³⁰⁰ *La Juventud*, “Conversación”, 23 de abril de 1876.

que vuelva el Liso y el Nacional tan sólo no puede ser, que vuelvan los demás bailecitos también y con ellos el *Moño y el Cintillo punzó*.

-Mamita por Dios, (es una de las niñas quien habla) (...) que los que bailan tales ridiculeces son tan sólo las personas avanzadas en edad, y que tanto se les da de la antigualla como de lo moderno (...)

-No digas eso hija, que a la par de varios viejos pisaverdes, hay una colección de mozalbetes que muy imbuidos en lo que no conocen, ni saben de donde renació semejante baile, también salen a hacer *pininos* en una sala bien adornada (...) [Si en una tertulia se pidiera el baile Liso y Nacional] al domingo siguiente daría su nombre para que los progresistas le miraran de soslayo”³⁰¹.

Jugaban en este párrafo varios elementos: la relación directa de los bailes con la época de Rosas (se obligaba en la época a usar moño y cinta color punzó para distinguirse como leales federales); la diferenciación generacional que se imponía entre lo viejo y lo joven, lo antiguo y lo moderno-progresista y evidentemente entre lo bárbaro y lo civilizado; y también la amenaza del periódico de señalar públicamente a aquellos jóvenes que quisieran volver a tan malsanas costumbres.

El segundo énfasis con respecto al disciplinamiento en los bailes era el de alejarse de los rasgos africanos o afrodescendientes de los mismos, no por ello menos ligados a la época de Rosas, de las “mamás”, de los “viejos” y de la barbarie. En una carta que buscaba discutir sobre la fundación de una asociación de socorros mutuos, y sacando a relucir a La Fraternal, una de las primeras sociedades de ayuda mutua fundada por Casildo Thompson, su hijo Casildo G. Thompson espetaba:

“... antes que ella sólo existían las asociaciones tradicionales de nuestros abuelos, en las que jóvenes y ancianos caían anonadados por el embrutecimiento a que los conducían sus **prácticas semibárbaras**, y de las cuales sólo quedan como reliquias tristes del pasado alguna *marimba* destemplada y uno que otro tambor, cuya voz lúgubre es sofocada por el tumulto atronador del progreso”³⁰².

El embate regenerador se hacía en los mismos términos en que lo había planteado Sarmiento, un combate de la civilización contra la barbarie, que implicaba una lucha por abandonar el “africanismo” y entregarse a una argentinidad disciplinada. En *La Juventud* se hacían eco de las palabras de Thompson:

“El domingo pasado por la noche encuentro a Laureano Arceybal y soy introducido (no por mis pies sino por los de Arceybal) a un *club* situado en la calle de México. Al son de una *marimba*, los cuales *ecos* (ojo) *recordar me hacían* del cocodrilo el tétrico rugir (...) se mecían con apacible calma unas cuantas jóvenes de las que dos son superabundantemente *hermosas*. Pero las *mojigangas* que hacían eran de suyo más hermosas. Qué saltos! Qué brincos! Qué apuestas *troppo decentes*! Oh! Mores! Efectos de la civilización!!.....”³⁰³.

En *La Perla*, ya con el título de “Tradiciones semibárbaras”, un articulista bajo el seudónimo de Maximiano, extraía del artículo de Thompson el párrafo que citamos para responderle. Es de

³⁰¹ *La Juventud*, “Colaboración”, 30 de abril de 1876, cursivas en el original.

³⁰² *La Perla*, “¡Qué inocente señor!”, 5 de enero de 1879, cursivas en el original, las negritas son nuestras.

³⁰³ *La Juventud*, “Gacetilla”, 20 de enero de 1879, cursivas en el original.

destacar que el artículo de Thompson contaba con casi dos páginas, pero lo que había enardecido a Maximiano era ese párrafo en particular. Así, decía:

“¿Qué es lo que llama tradiciones bárbaras el articulista? ¿Son acaso las hermandades antiguas en que se reunían y se reúnen aún los africanos para celebrar sus fiestas y para protegerse mutuamente? ¿No han vivido siempre en familias, en comunidad? (...) ¿Los tambores, las procesiones que salían precedidas del Rey y la Reina, o los descompasados tañidos de sus instrumentos acompañados de su triste canto en que se despiden del hermano que parte para no verle más...? Si no es esto, nosotros no conocemos otras costumbres y podemos afirmar que los africanos no han traído otras tradiciones a la América. Siendo esto así, (...) que se diga que son costumbres añejas, que no están en armonía con el progreso del siglo, convenido, pero de esto a que sean semibárbaras, hay una diferencia como del día a la noche”³⁰⁴.

Vemos aquí que si bien el autor se mostraba ofendido con Thompson, le concedía que las costumbres que perduraban de tiempos pasados, originadas en África, estaban alejadas de la ola de progreso. Lo que en realidad había exaltado a Maximiano era la utilización de la palabra “bárbaras”, ligada siempre con un pasado rosista y también con la población indígena que se estaba intentando exterminar (contra la que luchaban los propios afroporteños en las milicias) y cuyo sentido quedaba retratado en el enfado producido por el uso de la palabra.

Así, las dos vías de regeneración estaban estrechamente ligadas: alejarse de la barbarie - del salvajismo que signaba a las mamás y a los viejos rosistas y a los indígenas- pero también alejarse de una época barbárica, ambas condensadas en un mismo elemento, el baile, donde el candombe podía ser también el pericón o el cielito. La época de los abuelos y de las mamás debía ser dejada de lado, había que “civilizar el baile”, si es que éste había de subsistir. Pero los intelectuales afroporteños se enfrentaban a una fuerte resistencia dentro de la comunidad, evidencia de la importancia fundamental de estos bailes para ella.

4.2- Civilizar el baile y la sociabilidad

Ya en 1876, cuando Santiago Elejalde exponía las razones en *La Juventud* para fundar una asociación de socorros mutuos, decía:

“El baile ya ha sido clasificado por opiniones más autorizadas que las nuestras; unos sostienen que es necesario como medio de sociabilidad, mientras que otros creen estudiándolo bajo el punto de vista moral que es altamente inconveniente y peligroso para los jóvenes que entran recién en el camino de la vida. Pensamos como los últimos”³⁰⁵.

Una de las críticas que más arduamente se hacían desde los periódicos era que la contribución monetaria para organizar bailes y tertulias era siempre muy superior a aquella destinada a la fundación de asociaciones de socorros mutuos o a la contribución a listas para ayudar a personas en desgracia, denotando la importancia que se le otorgaba a estas instancias.

³⁰⁴ *La Perla*, “Tradiciones semibárbaras”, 15 de enero de 1879.

³⁰⁵ *La Juventud*, “El hombre de pueblo”, 25 de junio de 1876.

En este contexto debe insertarse la crítica de Elejalde, que ya había expresado anteriormente su opinión:

“[hay] madres desoladas que piden un pedazo de pan para alimentarse ellas y sus hijos y no hay quien les extienda una mano protectora a esas infelices mientras que hay veinte que dan cincuenta pesos para un baile, y no hay quien de diez para un objeto piadoso”³⁰⁶

Es también el contexto en que se decía lo siguiente, cuando *La Broma* pedía la contribución para una lista de suscripción de socorro a Juan Costa, enfermo de gravedad:

“Es preciso que no olvidemos que solamente para periódicos y bailes no son necesarias esas suscripciones espontáneas que se levantan a cada minuto”³⁰⁷.

Y el de la carta de Froilán P. Bello publicada en *La Broma*, quejándose de la supuesta falta de progreso en la comunidad:

“...cuando uno habla de estas cosas se ríen, se tapan los oídos, y hablan del carnaval y de los bailes de máscaras, como si fueran las únicas necesidades de la humanidad”³⁰⁸.

Parece que la prédica de los periódicos acerca de disminuir la importancia de los bailes en la vida de la comunidad afroporteña no surtía mucho efecto. Sin embargo, la posición de estos intelectuales subalternos era paradójica. Lo que ellos criticaban no era la formación de asociaciones musicales o carnavalescas ni la participación en el carnaval o la organización de tertulias (que la mayoría de las veces eran alentadas desde los periódicos), sino las formas en que se realizaban, la música que se tocaba y los bailes que se bailaban, y que fueran el punto central de la vida comunitaria. De hecho, la crítica de Bello citada anteriormente, terminaba con la siguiente frase: “... este maldito calor no me deja (...) que llegue presto el carnaval.... para andar con mi *jeringa*”³⁰⁹.

Cuando Devoto y Madero (2000) describían los cambios en la sociabilidad porteña que comenzaron a darse a partir de 1870, explicaban que el espacio doméstico comenzó a cerrarse al exterior, privatizándose. Así, los bailes, encuentros y tertulias de la elite pasaron a llevarse a cabo en salones que se alquilaban y arreglaban para tales fines, o en los espacios asociativos que compartían. Las prácticas de la elite local y la conformación de las representaciones de lo civilizado y moderno a su imagen y semejanza repercutían directamente en la comunidad afroporteña. Allí, los esfuerzos porque el candombe -considerado como vimos una práctica antigua/rosista/salvaje- fuera dejado de lado eran reflejados constantemente en los periódicos, y lo mismo sucedía con los bailes de “antaño”. Los periódicos afroporteños pugnaban porque se introdujeran en estos importantes eventos comunitarios las “formas” modernas, como tener una orquesta, un programa de música previo, que se bailaran bailes aceptados (como las polcas, mazurcas o valeses), tener invitación para acudir a una tertulia, disposición de guardarropas y

³⁰⁶ *La Juventud*, “El hombre de pueblo”, 27 de febrero de 1876. Este párrafo está en cursivas en el original.

³⁰⁷ *La Broma*, “Noticias para todos”, 20 de diciembre de 1877.

³⁰⁸ *La Broma*, “Continuación”, 4 de febrero de 1882.

³⁰⁹ *La Broma*, “Continuación”, 4 de febrero de 1882, cursivas en el original. La jeringa se utilizaba para mojar a los otros durante las fiestas del carnaval, que suceden en el calurosísimo verano porteño.

aseos atendidos, etc. El afán de los intelectuales subalternos por conseguir la modernidad en las formas de sociabilidad relacionadas con los bailes llevó a que se produjeran dos movimientos simultáneos: la privatización de los bailes, por un lado, y la organización de bailes en salones y lugares públicos, por el otro.

En el primero de los casos deben inscribirse las tertulias que describimos al comienzo de este apartado que, a diferencia del carnaval que veremos más adelante, se realizaban en casas particulares, ya sea con fines pecuniarios o no. La organización de tertulias en los hogares iba francamente en contra de la tendencia general de la época, analizada por Gayol (2000). La autora señala que “[a]l interior de la casa sólo ingresaban los parientes concitándose los encuentros en un espacio diferente al del mundo doméstico y privado” (2000: 137). Este movimiento al ámbito de lo privado de las fiestas comunitarias habría ayudado a conservar prácticas asociadas al candombe (y/o al pericón), como la repetida -y denunciada- presencia del “bastonero” en las fiestas, signo de un candombe siempre silenciado. Era justamente el bastonero lo que de algún modo “delataba” el tipo de baile que se llevaba a cabo en algunas de las tertulias, oponiéndose a la descripción pormenorizada de los periódicos que parecían con sus palabras constatar la similitud de los bailes comunitarios con aquellos que se entendían como dignos. En 1878 se relatava una tertulia ofrecida por la señora Mercedes Arce, y se agregaba después de alabarla:

“...Pero digamos la verdad: muy buena estuvo en número de señoritas y *demás*, pero había *bastoneros* y donde hay esos *caporales* nunca faltan percances. Hemos de caerles siempre a los que acepten el desempeño de esta antaña función”³¹⁰.

El ojo escrutador de los periódicos ponía en evidencia la asociación que se establecía entre de los bailes antiguos y la violencia y el desorden. Y en 1879, *La Broma* hacía la crónica social sobre una rifa organizada por Pedro Soto, y decía:

“El *invencible* Soto, también tiene su clientela *especial* (...) y como el *viejo* es aguerrido en el negocio, lo entiende (...) da a su clientela una tertulia mensual (...) se llena la casa de ángeles de esta tierra. (...) Pero hay una cosa que no queremos quedarnos con la tentación de decírselo a don Pedro Soto: la juventud no quiere saber nada con la *antañada* de que en las tertulias funcione aún el molesto bastonero. Quizá esto le perjudica a don Pedro más de lo que él cree y esperamos que en los futuros bailes olvide al impostor de los tiempos del *cielito* y que lleva por título «Bastonero»”³¹¹.

Nuevamente surgía con fuerza la idea del recambio generacional que aparentemente sostendría la modernización de las costumbres en la comunidad afroporteña, con una juventud que se desligaba de ellas (“no quiere saber nada”) frente al “viejo” Soto que proponía una costumbre de “antaño”, de los tiempos del “cielito” (de Rosas). Existían además para los afroporteños lugares de sociabilidad “semi-privados”: los sitios de nación, sedes de las antiguas organizaciones comunitarias, en esta época en decadencia (Chamosa, 1995) pero que en general

³¹⁰ *La Broma*, “Varillazos”, 28 de septiembre de 1878, cursivas en el original.

³¹¹ *La Broma*, “Varillazos”, 13 de noviembre de 1879, cursivas en el original.

la comunidad conservaba en propiedad y donde algunos tenían fijada su residencia. Muchos de los bailes comunitarios se organizaban allí. La descripción de un baile en la propiedad de una antigua nación comunitaria, aunque no falta de sarcasmo, muestra el cariz que podían tomar estas fiestas:

“En una de las pocas propiedades que de “nuestros abuelos” aún existen (...) se festejó una bonita tertulia (...). Las que tan plausible idea tuvieron eran varias señoritas herederas de esa infortunada raza. Habían improvisado un gran salón, bien adornado y *etc.* Aquello presentaba un bello aspecto! La música estaba bastante buena (...). [H]abía con quien bailar y se bailó mucho y muy bien, y a *programa* (...) Ah! Se nos olvidaba decir que quien allí *bastoneaba* era nuestro apreciable amigo Feliciano del Sar”³¹².

No nos parece casual el énfasis del autor de la noticia en que esta tertulia había sido organizada en la “casa de los abuelos” y en la ironía con describía unos bailes que parecían propios de la elite, oponiéndolos a los candombes/bailes de antaño. Estos bailes organizados en los sitios que pertenecían a las naciones -aparentemente con mucha asiduidad- también eran criticados como lugares de peleas, de compadritos, espacios completamente impropios para las jóvenes afroporteñas a quienes se estaba moralizando insistentemente desde los periódicos, como veremos enseguida:

“El heroísmo- En las jóvenes de color está a la orden del día. Cada domingo que se baila en los *Sitios de Nación* hay desordenes, suscitados por trompadas, palos o el arma de cuchillo, y sin embargo nuestras jóvenes que una cosa tal presencian (...) no dejan de concurrir domingo a domingo. Con sobrada razón se oye hablar tanto mal de varias hijas de familia (...)”³¹³.

No sólo los bailes en los sitios de nación estaban en entredicho como visibilización de los candombes que allí se organizaban, y ligado con ellos las peleas, la amoralidad y la mala fama. Las ya mencionadas “rifas” eran también objeto muchas veces de la mirada escrutadora de los intelectuales subalternos, que exigían a la comunidad que no participase de ellos:

“... [fue] el sábado 22 por la noche, en una rifa de un señor Simonet, cuando en cuyas piezas donde mismo se bailaba salieron a relucir enormes cuchillos formándose allí un libertino mayor aún que el de Creta (...) No es de ahora que hemos dicho que para nosotros una rifa no es otra cosa que una de esas casas de baile, llamadas *academias*, en donde todo aquel que pague su dinero se cree con derecho para insultar y gritar accionando de un modo poco culto; lo que ejecutado a vista y presencia de las que están llamadas a ser esposas virtuosas y cariñosas Madres de Familia, en algo siempre les desdora. Prefieran ir a tertulias particulares en vez de una rifa; esto lo aconseja la sana razón, el buen criterio y el respeto que cada uno ha de exigir por su persona”³¹⁴.

De este modo, y aún a riesgo de que el candombe siguiera existiendo, las tertulias “particulares” se presentaban a los intelectuales afroporteños como la opción viable para evitar la mirada escudriñadora del resto de la sociedad sobre las “casas de los abuelos”/naciones, sobre las temidas “academias de baile”/rifas, muy visibles y famosas en la época. Guy menciona que hacia 1852 se sospechaba que eran sede de casas de prostitución, y a menudo se convertían en

³¹² *La Broma*, “Varillazos”, 6 de enero de 1881, cursivas en el original.

³¹³ *La Juventud*, “Hechos locales”, 30 de septiembre de 1878, cursivas en el original.

³¹⁴ *La Juventud*, “Hechos locales”, 30 de junio de 1878, cursivas en el original.

espacio para peleas y conductas escandalosas como formas de diversión (1995: 39). Según Rodríguez Molas (1962), las academias de baile siempre estuvieron ligadas con la población afroporteña. El autor las describe como “piringundines donde el compadraje orillero acostumbraba a concurrir” (1962: 154), un compadraje compuesto de un conjunto heterogéneo de población, muy a menudo retratado por la policía debido a sus continuas intervenciones en estos espacios. Rodríguez Molas dice que en general eran los afroporteños (y las afroporteñas) los propietarios de estas academias. Andrews también menciona a las academias de baile y las describe como ubicadas en las áreas apartadas de la ciudad, el “sitio para la vida baja de Buenos Aires (...) [L]a clientela de las academias eran principalmente los orilleros y compadritos, los habitantes del submundo de Buenos Aires. Ahí los blancos pobres y negros de la ciudad se reunían para beber y jugar, para luchar y bailar” (1989: 196). En general, existe consenso en asociar estas academias de baile con la milonga y el tango, ambas surgidas de los bailes y músicas afroporteños en combinación con elementos europeos. Fue justamente en estas academias de baile donde se registraron las primeras milongas. Sin embargo, vemos que la intelectualidad afroporteña no estaba muy interesada en que su comunidad quedara asociada con estos lugares, que sí se presentaban como un espacio novedoso de sociabilidad y que, como los conventillos, acercaba a cierta parte de la población afroporteña a nuevos colectivos de la ciudad. Pero el tema de las academias de baile preocupaba, como así también el poco “decoro” que se mostraba aún bailando los bailes aceptados por una sociedad supuestamente moderna, como el vals. Así, en una rifa organizada en una “casa de familia”, “una o dos muchachas se cayeron al suelo por bailar sumamente ligero el vals, siendo una de las señoritas caídas (...) la de Valdez”³¹⁵. Además de denunciar a Carmen Valdez sin ningún tapujo, la nota continuaba moralizando:

“... eso queda para las academias en donde no se observan reglas ningunas de urbanidad; lo cortés no quita lo valiente, dice el proverbio, ni el ser pobre constituye guaranguería, se puede ser muy pobre, como tener finura en los modales y decencia en todos los procedimientos”³¹⁶.

La asociación entre pobreza, ignorancia y malas costumbres volvía a mostrarse aquí, algo que los intelectuales subalternos combatían desde sus periódicos, intentando moralizar la pobreza y profundizando simultáneamente ciertas vías posibles de identificación.

Si muchos de los bailes y rifas en las casas particulares y en los sitios de nación se parecían a las academias de baile y no lograban erradicar el candombe o las formas de divertimento no aceptables (que podían incluir nuevas maneras de bailar los “bailes respetables” o las peleas con cuchillos), la opción pasó a ser la de organizar los bailes en salones públicos, bajo la atenta mirada de los intelectuales subalternos, y también del resto de la sociedad. Como sucedía con los bailes en las casas particulares también se solían hacer con fines pecuniarios,

³¹⁵ *La Juventud*, “Casa de crítica”, 10 de junio de 1878.

³¹⁶ *Ibidem*.

sobre todo en la época del carnaval, que veremos a continuación, y para salvar a los periódicos de la falta de dinero ingresado por suscripción. Así, las tertulias en salones públicos a beneficio se hicieron un espacio importante dentro de las fiestas comunitarias, y si bien en general eran criticadas, llegaban a veces a ser elogiadas desde los periódicos rivales. Y no sólo los periódicos organizaban bailes públicos a beneficio. También lo hacían las distintas asociaciones para recaudar fondos, como los beneficios de La Protectora o de distintas sociedad carnavalescas, que se organizaban asiduamente. Para la ocasión se solían alquilar salones de baile, como el Teatro Victoria, el Skating Rink, el Coliseo, etc. (los mismos que utilizaba la elite para organizar los suyos), mientras que la publicidad de los mismos se hacía desde los periódicos. De este modo, se comenzaban a hacer correr listas de suscripción, se publicaba qué orquesta o qué músicos tocarían, y hacia 1881-82 se proporcionaba el programa musical que se desarrollaría. Este movimiento de las tertulias hacia los salones públicos provocó variadas reflexiones en los periódicos, especialmente en *La Broma*, que se consideraba la verdadera iniciadora de esta moderna práctica. En 1882 publicaba varias notas en las que refería a este tipo de diversiones y al papel que había tenido su prédica para la “continuidad en el sendero del progreso social”³¹⁷ de la comunidad. Citaremos en extenso el editorial “Algo hemos adelantado”, ya que trata justamente sobre el punto que estamos desarrollando:

“Nuestras familias (...) han desterrado en su mayor parte toda tertulia que no esté de conformidad con el buen criterio de nuestro anhelado progreso. El bello sexo se ha familiarizado (...) con las buenas costumbres (...) que espera paciente y con placer el momento de deleitarse en un salón que responda más o menos a la categoría a que consideran y se les considera dignas. Hemos casi olvidado, sino abolido del todo, las tertulias de las rifas, los bailes que se celebraban periódicamente en esas casas o salones que se distinguían con el nombre de Academias. (...) Las tertulias sociales [de ahora], llenas de personas a quienes les eran simpáticas por la modicidad del precio (...), por los elegantes salones en que ellas tenían lugar por la excelente orquesta que se ocupaba, y sobre todo por el objeto a que se dedicaba la utilidad pecuniaria, han conquistado el favoritismo de los amantes de lo bueno, del orden moral e intelectual de nuestro gran núcleo familiar; y algo hemos adelantado pues hasta ahora muy poco, sólo bailábamos con una escasa y muchas veces hasta pésima música, y en ciertos pisos que por cierto pocas veces se hallaban en estado de ostentar el diminuto pie de nuestras bellas, o el ajustado charol de nuestros *dandys*. Hoy bailamos en soberbios salones, en los mejores que cuenta esta ciudad, tanto para el capitalista como para el obrero y nos balanceamos gustosamente al compás de una soberbia orquesta, compuesta casi siempre de músicos que gozan de la reputación de profesores, todo, por el mismo precio que los hacíamos no ha muchos años atrás. Algo hemos adelantado!”³¹⁸.

Este artículo estaba publicitando la nueva tertulia que organizaba *La Broma* en su beneficio, que se llevó a cabo en los altos del Teatro Variedades, en el salón que ocupaba la sociedad francesa Apollon. Felicitándose por el éxito que se había obtenido, el periódico publicaba unos números

³¹⁷ *La Broma*, “Algo hemos adelantado”, 25 de marzo de 1882.

³¹⁸ *La Broma*, “Algo hemos adelantado”, 25 de marzo de 1882, cursivas en el original.

más tarde un editorial donde daba cuenta de éste, por más que sus enemigos intentaban “sostener que en cuanto a sociabilidad hemos retrocedido, en vez de adelantar”³¹⁹:

“Estamos satisfechos de nuestra obra (...) Las reuniones de algunas familias de humilde posición, como lo son en su mayor parte las que pertenecen al conjunto de que esta hoja tiene el honor de ser su órgano genuino, en locales de importancia (...) hablan bien alto en pro de nuestro adelanto moral y material. El orden más completo reina en nuestras tertulias, cada uno se esmera por presentarse a ellas en la forma más decente y por demostrar en el festivo local el grado de educación y buen tono del que podemos hacer alarde (...) [H]emos adelantado notablemente, de ocho o diez años a esta parte, en todo, hasta en nuestro modo de bailar”³²⁰.

El “orden”, valor fundamental de la época ligado al progreso y a las sociedades modernas, se rescataba como el objetivo conseguido, como lo que en realidad había representado los bailes y reuniones festivas de la comunidad afroporteña, por su falta. Y ese orden también podía encontrarse en las clases pobres, como se venía enfatizando desde hacía años desde los periódicos. La cercanía que parecía obtenerse con los grupos hegemónicos compartiendo ámbitos y formas de sociabilidad -y representaciones de lo moderno y aceptable- se extendían a todos los ámbitos de lo social, denotados especialmente en el lenguaje y en las ropas, en un juego en el que “parecer” era muy importante, y no menos criticado. Aunque esto lo estudiaremos en la tercera parte de nuestro trabajo, reproducimos un párrafo que daba cuenta, mientras se organizaba una tertulia, de las formas del habla surgidas a partir de las nuevas prácticas de sociabilidad y asociadas directamente con las clases hegemónicas, con el inglés y el francés -las lenguas cultas, en contraposición con el italiano- y por ende, como venimos resaltando, con lo moderno-civilizado.

“Cuando se trata de las bellas conquistas de sociabilidad, se inventan palabras que las caracterizan y definen con gran prosperidad (...) No de otro modo han adoptado esas elegantes voces como: *fashion*, para los círculos elegantes, *high life* para los círculos selectos, y para diferentes objetos otros tales como *menú troaseau* [sic], *soirée*, *te dansant* y otras no menos bellas y expresivas. La última es el *high life* -y está destinado para reunirlos entre nosotros (...) nuestro amigo Dionisio García, *leader* (?) [sic] de nuestra sociedad en todas las innovaciones sociales que la transforman día a día (...) ¿Quién no estará [en la tertulia] para formar el *high life*? Qué niña, qué *lion*, qué *fashionable* se mostrará ajeno e indiferente (...)? Nadie habrá bastante despreocupado para sustraerse a este placer y es por esto pues que todos nos damos cita para hacer dignamente el bautismo de la palabra *high life* con todo el esplendor que se requiere en una sociedad como la nuestra. Al Coliseo, pues él nos llama!”³²¹.

Sin embargo, si bien la propaganda de los periódicos indicaba el éxito de su cruzada, ciertas noticias daban cuenta de que las viejas formas de sociabilidad coexistían con las nuevas, en conflicto evidente, y con apoyos diversos. Por un lado, el episodio narrado en el capítulo 1 acerca de los sucesos de segregación racial en los salones de baile nos hablaba de que si bien éstos estaban disponibles para ser alquilados cuando la comunidad lo decidiese, cuando las

³¹⁹ *La Broma*, “Nuestras tertulias sociales”, 13 de abril de 1882.

³²⁰ *La Broma*, “Nuestras tertulias sociales”, 13 de abril de 1882.

³²¹ *La Broma*, “High Life”, 8 de septiembre de 1881, cursivas en el original.

fiestas se hacían en el ámbito de las elites locales la entrada no estaba abierta para la comunidad subalterna afroporteña. Por el otro, esas fiestas que continuaban desarrollándose en un ámbito reducido, no eran tan fieles a las descripciones que podíamos leer en los periódicos, como veíamos con los bastoneros que se “colaban” en las tertulias particulares. Ya en 1879 *La Perla* publicaba un diálogo que denunciaba el “enmascaramiento” que había de los viejos bailes -los “semibárbaros” de Thompson- en los nuevos, con orquesta y salón de baile incluidos:

“Ahora que hablamos de progreso permítanme esta pregunta: ¿En qué se parece el baile de *candombe* al *can-can*? Alguno ha de contestar que en nada pero yo sostengo que se parece en algo a esos bailes *semi-bárbaros* de nuestros abuelos. ¿Y saben ustedes en qué?..... En..... En..... En las *posturas*, en todos sus *detalles* con la diferencia que el *candombe* se *baila* con tambor y el *can-can* con orquesta. Por eso será sin duda que muchas de nuestras *niñas* que bailaban el *can-can* con tambor han querido progresar y se han ido en todo este tiempo a bailar con orquesta al *Skating Rink*. Oh poder del progreso.....”³²².

Como explicaba este cronista, en los salones se bailaba el “candombe con orquesta”, mostrando una rápida mutación de formas y contenidos que permitían a la comunidad sobrellevar un cambio que, por la importancia que tenía este baile para ella, debía ser desestructurante. Siguiendo a Abercrombie³²³ (1998), no queremos con ello señalar que la comunidad fuera una entidad estable y con tradiciones inmutables con anterioridad a la llegada del impulso modernizador, racista y antirosista. Por el contrario, creemos que el candombe mismo era ya un producto cambiante de un proceso histórico concreto, la esclavitud africana, que trajo a las tierras de la futura Argentina gentes con procedencias diversas que resultaron unidas por la desgracia e injusticia de su situación, y que generaron prácticas comunes de reencuentro y recreación identitaria. Pero el candombe, por el contexto mismo de su surgimiento, se convirtió en una práctica identitaria estructurante, y posiblemente la presión para que dejara de realizarse provocó resistencias -como las que estamos viendo- pero también la atomización de la comunidad en distintos grupos que defendían o criticaban las tradiciones y la forma de identificación que traían consigo. En los salones alquilados por los intelectuales subalternos se organizaban bailes que eran publicitados en los periódicos, tertulias que intentaban acercar a la comunidad al imaginario del *high life*, pero que en general no parecían cumplir las expectativas de los organizadores. No sólo podemos suponer que en principio se podían ver allí danzas y músicas muy “similares” al candombe, sino que varias son las pistas

³²² *La Perla*, “Curiosidades”, 5 de febrero de 1879, cursivas en el original.

³²³ El autor, al analizar el choque entre cultura española y cultura andina y criticando el romanticismo por lo perdido de conceptos como el de desestructuración -que indicaba la pérdida progresiva y completa de las formas indígenas por las coloniales- exponía: “No pretendo sugerir que el colonialismo no ‘violara’ las sociedades nativas; sino únicamente que antes de la conquista no eran órdenes semióticos puros y cerrados, así como la sociedad española de ninguna manera era cerrada e intacta. Tanto las formas sociales andinas como las españolas se encontraban en medio de una rápida transformación cuando entraron en contacto; y ambas también se transformaron como efecto de esa confluencia. Los órdenes de significado que llamamos cultura no son flores de invernadero, sino productos y productores de experiencia vivida en toda su hediondez” (1998: mimeo).

que nos hablan de la no coincidencia entre los deseos y los resultados que se obtenían en los salones. Toda la formalidad (la “liturgia laica” de Sábato, 1998: 199) y las reglas que rodeaban la organización de un evento de este tipo eran saltadas una y otra vez por miembros de la comunidad, provocando la desesperación -y rendición muchas veces- de los intelectuales subalternos. Ejemplo de esto son los reiterados pedidos de *La Broma* de que la gente se suscribiera a los bailes a través de las listas, ya que se proponían no vender entradas en la puerta de los bailes. Sin embargo, terminaban expendiéndolas allí cada vez que se organizaba uno:

“... fue necesario violar la disposición que había de no expender invitación a nadie después de las 8 de la noche, porque algunos de nuestros despaciosos *chicos*, ya sea por dejadez o por falta de *morlacos* o porque no tenían la íntima seguridad de que asistirían *ellas*, afluían a última hora con las lágrimas en los ojos y los excelentes *gastelumendis* en la mano, a solicitar entradas”³²⁴.

De igual modo, cuando *La Broma* quiso imponer la costumbre de fijar con antelación el programa musical que se ejecutaría en los bailes, se encontraron con la insistencia y “desorden” provocado por quienes deseaban cambiarlo pidiendo a la orquesta la música de su agrado in situ. Así, el periódico publicaba la siguiente advertencia:

“Aprovechamos esta oportunidad para decirles como de paso a ciertos caballeritos se sirvan suprimir ciertas demostraciones poco cultas que hace algún tiempo venimos notando han querido poner en práctica, en las últimas tertulias sociales que se vienen sucediendo. El programa de las piezas que se ejecutarán será el de costumbre e inalterable”³²⁵.

Ese programa que se ejecutaría por parte de ocho profesores debía ser bastante similar al ejecutado unos meses antes en otra tertulia organizada por *La Broma*, también por ocho profesores:

“1º parte	2º parte
1- Polka	1-Vals
2- Mazurca	2- Polka
3- Cuadrillas	3- Schotts [Chotis]
4- Vals	4- Lanceros
5- Habanera	5- Mazurca
6- Polka	6- Vals
7- Vals	7- Habanera
8- Lanceros	8- Cuadrillas
9- Mazurca	9- Polka
10- Habanera	10- Mazurca
11- Cuadrillas	11- Habanera

Final- Galop”³²⁶

Como vemos, con excepción de la habanera, el resto de los bailes incluidos en el programa tenían orígenes europeos. La habanera, por el contrario, provenía de la Cuba negra, y tuvo un éxito insospechado en la Buenos Aires decimonónica (Scenna, 1974). No creemos que

³²⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 16 de septiembre de 1881, cursivas en el original.

³²⁵ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 8 de junio de 1882.

³²⁶ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 4 de abril de 1882.

esta similitud en el programa con los bailes de las elites -locales y europeas- y las ansias de cambio de la intelectualidad afroporteña fueran simplemente un reflejo, un deseo de “imitar” a las clases hegemónicas como se ha dicho tantas veces, sino que pensamos que el irrefrenable impulso modernizador que caracterizaba a la Argentina, y especialmente a Buenos Aires, reforzaba representaciones que poco a poco eran refrendadas por todos, incluso -o sobre todo- por los que se empezaban a reconocer como moradores de las zonas fronterizas de esas representaciones. La intención era quedar dentro de un sistema que se erigía cada vez más fuertemente y se inculcaba en las escuelas, en la literatura y en la calle, cada vez más a disposición de un Estado que crecía, se fortificaba y disciplinaba, provocando el pánico a la marginalidad social. El baile afroargentino, su música y los instrumentos que se solían tocar representaban lo bárbaro que había que desterrar, bajo la tutela de una clase hegemónica que se erigía como ejemplo de una nación que diseñaba a su imagen y semejanza. Y alejarse de este imaginario de barbarie trajo consigo restringir, cerrar, acotar grupos, permitiendo la entrada y/o permanencia sólo a quienes se consideraran respetables y modernos:

“La comisión se halla lo más dispuesta a no admitir personas que vayan a solicitar [tarjetas de invitación] en los momentos que tenga lugar la tertulia, lo mismo que a no conceder invitaciones para señoritas, si son estas desconocidas”³²⁷.

Las mujeres eran el signo aparente más sensible de la moralidad. No sólo protegerlas era importante para resguardar el honor de la familia, sino que al ser el eje de las críticas de la sociedad en su conjunto, mostraban también cual escaparate la reforma de la comunidad.

La aparente irrupción de personas con comportamientos no tolerables en las tertulias imponía fuertes limitaciones a hombres y mujeres:

“Hemos notado con gran pesar que de poco tiempo a esta parte se va tolerando demarcadamente la *confusión* entre ambos sexos en nuestras tertulias, debido a la negligencia de (...) [algunos miembros de] la *Comisión*. Y decimos se tolera la confusión porque creemos que las personas que se ponen al frente de una tertulia no tienen ni el derecho de invitar a gente que por sus malos y notables antecedentes desdoran, perjudicando así particularmente a las señoritas, al codearse -porque no se puede decir menos- con una de esas desgraciadas mujeres que con sus palabrotas y feo modo de bailar corrompen a seres educados y preparados de otro modo, por medio del sacrificio que sus padres hicieron. Las tertulias sociales no son bailes públicos, por consiguiente no se debe permitir la entrada a personas que no sean suficientemente conocidas de antemano...”³²⁸.

Este párrafo procede de la nota central del último número que se conserva de *La Broma*, lo que muestra que era un tema álgido aún en ese momento. Exactamente un mes antes, se había publicado una nota que contenía lo siguiente:

“Retrocederemos si cierto número de jóvenes que los vemos constantemente en nuestras reuniones no tratan de llevar con ahínco (...) las fórmulas sociales hasta el terreno placentero de las tertulias (...) Los jóvenes que interrumpen el propósito de las familias,

³²⁷ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 8 de junio de 1882.

³²⁸ *La Broma*, “Tertulias sociales, no bailes públicos”, 28 de diciembre de 1882, cursivas en el original.

escandalizando con gritos, peleándose en plena sala, son indignos de ser admitidos en otras reuniones, o mejor dicho en sociedad alguna”³²⁹.

Como vimos cuando hablamos de las academias de baile, existían ciertas formas particulares de diversión que incluían las peleas, los gritos y las armas. Aparece fuertemente en este contexto la figura del compadre, en su acepción de “compadrito”, un personaje violento y temido que tenía como característica principal la constante búsqueda de pelea y su actitud de matonear. Según Taylor, la importancia en la mitología urbana del compadrito (reemplazante natural de la imaginaria que hasta entonces había ocupado el gaucho) no era poca: “[E]l compadrito asumió una fachada de vestido y movimientos elegantes. Expresando su propio rencor y el de su barrio contra los de “buena cuna”, él, como un dandy, los imitaba y finalmente los caricaturizaba, con sus anillos y perfumes, su traje negro ajustado, su pelo largo, sus zapatos de tacones y sus posturas cuidadosamente estudiadas. Gradualmente se convirtió en su propia versión de la personificación del habitante de la ciudad. Considerado vago, deshonesto y afectado, era al mismo tiempo glamoroso y excitante, y asumió en la mitología porteña el lugar protagonista que antes detentaba el gaucho de las pampas. El mito del compadrito y el folklore que rodea al tango son inseparables. El compadrito era el hombre del tango. El tango era su danza y su estilo coreográfico basado en sus afectaciones se desarrolló en los burdeles que él dirigía en las orillas de Buenos Aires hacia 1880” (Taylor, 1976: 276).

En su estudio, Gayol (2000) enfrenta la figura del compadrito a la del hombre de honor, que “sabía” controlar sus impulsos y tener dominio de sus actos. Por el contrario, el compadre estaba asociado al desorden, ya que “interactúa mediante gestos y poses desmedidos que no hacen más que confirmar su inferioridad” (2000: 224) a la vista de los que los rodean. Esta figura estaba también muy ligada a la comunidad afroporteña, y de ella querían despegarse los intelectuales afroporteños. Aunque Gayol diferencia entre “compadres” y “camorrones”, entendiéndolo que a los primeros se les rechazaba por “el fastidio que genera en los espectadores el gesto ampuloso y sin motivo que lo legitime” (2000: 224) -gestos gratuitos e impertinentes que rompían el orden- y a los segundos porque provocaban peleas sin razón, estos sentidos se presentaban entremezclados en los periódicos afroporteños, condensándose ambos en el “compadrito”. Cuando en 1878 Zenón Rolón publicaba desde Florencia su folleto dirigido a sus “hermanos de casta”, decía:

“Recordaré que paseando en los alrededores de la hermosa ciudad os vi con el cuchillo en la mano, o bien pronunciando palabras obscenas, o ya con las rameritas; os vi trastornados por el vino, ser el desprecio de TODOS, ser la vergüenza de vuestros hijos y la vuestra ruina; sentí que os tacharon de COMPADRITOS, con aquella tan expresiva frase de HA HECHO COSA DE NEGRO!”³³⁰.

³²⁹ *La Broma*, “Amigos de La Broma”, 20 de noviembre de 1882.

³³⁰ *La Juventud*, “Redacción”, 30 de junio de 1878, mayúsculas en el original.

La expresión “cosa de negros” era común en la época como forma de caracterizar conductas inapropiadas e ininteligibles³³¹. Esta expresión evidentemente molestaba sobremanera a la comunidad afroporteña y sus intelectuales se quejaban del uso que se hacía de ella: “[C]iertos *tipos* que risa dan (...) todavía tienen el coraje de exclamar «cosas de negro!»”³³². Una expresión que dejaba claro el estigma que pesaba sobre la comunidad afroporteña y también el extrañamiento que producían algunas de sus prácticas, temas sobre los que volveremos en el capítulo 6 y siguientes. Los compadritos/negros representaban la violencia, la amoralidad y “el gesto desmedido y gratuito aplicado fuera de contexto” (Gayol, 2000: 225) de las clases populares a las que había que disciplinar, un discurso que los intelectuales afroporteños hacían suyo e intentaban inculcar en la comunidad cada vez que podían, congratulándose muchas veces de los supuestos cambios que ponían a la comunidad en la senda del progreso:

“... nuestros bailes han cambiado mucho (...); no existe ya aquel viejo y repelente vicio de lanzar dicharachos atrevidos, de hacer muecas y gracejos insulsos y chocantes como hasta ha poco sucedía”³³³.

Ese “gesto desmedido”, la “mueca” que tanto sublevaba el orden de lo aceptable se extendía en la comunidad a los hombres (como compadritos), y a las mujeres (como prostitutas). Bailar desenfrenadamente, gritar, insultar, pelearse y/o portar armas alevosamente marcaban a quienes comenzaban a conformar un sustrato diferenciado dentro de la propia comunidad, compartiendo con otros nativos e inmigrantes prácticas y espacios de sociabilidad como los “almacenes”, cafés, academias de baile, etc. muy pormenorizadamente estudiados por Gayol (2000). Estas características verbales y corporales que mostraban ciertas personas dentro de la comunidad afroporteña nos retrotraen directamente al mundo rabelaisiano que describiera Bajtín (2005), una “cultura popular” donde la mueca, el juramento, la blasfemia, las obscenidades y la grosería transformados en comicidad guardaban aspectos relacionados con la risa popular propios del carnaval y de la fiesta en la plaza pública en la Edad Media y el Renacimiento. Y enseguida hablaremos del carnaval. Antes queremos terminar este apartado destacando la aparente falta de éxito que mostraban los periódicos en cuanto al disciplinamiento

³³¹ A propósito de esto, Vicente Rossi decía en 1926: “...el mismo afán de obedecer le hacía incurrir en torpezas, casi siempre cómicas, que consagraron el dicho “cosa de negro”, con el que la costumbre designó todo error o disparate que pusiera en ridículo al autor, fuera o no negro, y en el que no hubiese ninguna mala intención. El dicho ha degenerado; ahora suele tacharse de “cosas de negro” a toda mala acción, a toda pillería, olvidando que los negros nunca procedieron mal con nadie (...) Una variante de “cosas de negro” es “quedar como un negro”, por decir “en ridículo”, como quedaba un negro después de una de sus proverbiales torpezas. También ha degenerado la intención de esta frase, con la que se hace suponer que se ha hecho un papel detestable o condenable (...) “Verse negro” es otra variante que equivale a “verse en apuros” o “en trance difícil”, que era lo corriente para el negro que encontraba dificultades en su cometido” (2001: 231). Hoy en día, la expresión “vérselas negras” sigue indicando “verse en apuros”, probable derivación de esta expresión de principios de siglo. Debemos mencionar, sin embargo, que Andrews (1989) -siguiendo a Ortiz Oderigo- indica que “en el lenguaje kimbundú de Angola, «candombe» significa «cosa de negros»” (1989: 207, nota 23).

³³² *La Broma*, “Noticias varias”, 11 de diciembre de 1879, cursivas en el original.

³³³ *La Broma*, “Varillazos”, 16 de junio de 1882.

de las fiestas. En junio de 1882, *La Broma* publicaba un poema de Tomás Rivero, canto de amor a una señorita que el autor había visto en un “baile”:

“En el sitio de Mají/ cantaban bellas bonita/ ¿Ay ¿Qué triste ser de mí?/ De Laprida una Juanita/ Aquel cantito de amor/ sos tan bella y tan bonita/ que me causa amí un dolor.// Bailaban que daba gusto/al sonido de un tambor/y las bellas que gustavan/ me tentava el corazon/ Al bailar mis bellas hermosas/ al principio de un tambor/ bel su cuerpo que graciosas/ ¿Ay? Encantos que dolor.// No me olvidez niñas bellas/ni me olvido de ti... / yo se niña que bailava/ en un sitio de Mají,/ Yo fui niña solo aberté/ y me llama mi atencion/ solo verte que bailava/ en un sitio de... nacion.// Me despido de las niñas/ de los hermosos tambores/ hasta el domingo que viene/que bailemos con primores” [sic]³³⁴.

El candombe que se seguía bailando en los sitios de nación, el tambor que se seguía tocando y la fuerza de estos espacios como lugares de encuentro no parecían desaparecer, aunque sí quedaban cada vez más asociados con la ignorancia y las prácticas no aceptables, “cosas de negros”, reminiscencias de un pasado bárbarico en contraposición con lo moderno y lo civilizado. Nuevamente, la publicación de los versos de Rivero con sus faltas de ortografía y gramática dejaba asentada esta relación. El pericón también se seguía bailando, aunque podemos entrever que, o su forma estaba variando, o se utilizaba su nombre para un tipo de baile que “enfrentaba” hombres, según se podía leer en el relato de una rifa organizada por Ramón Bianchi:

“...lo que más llamó la atención fue un *Nacional* bailado por el *invencible* D. Pedro Soto de frente con el dueño de la rifa. Fueron bastante aplaudidos...”³³⁵.

Recordemos que el tango en sus inicios era bailado entre hombres, tal vez como parte de una masculinidad que comenzaba a introducirse también en el espacio afroporteño (de la que veremos nuevas formas al final del capítulo 5). Otro interesante ejemplo es el anuncio que se hizo en marzo de 1882 de que Pedro Soto -quien como dijimos vivía de las tertulias y rifas que organizaba en su casa con fines pecuniarios- decidió inaugurar una “casa de baile”:

“El miércoles inauguró su casa de baile el *invencible* D. Pedro Soto. Muchos de los asiduos danzantes que habitan o merodean de noche por los barrios del Sud habían concurrido presurosos al llamado de *Las Delicias del Sud*, que es como le ha bautizado D. Pedro a la Academia, la que está situada en la calle de Lima 442. Parte de la orquesta del *Gung Club* desempeñaba con acierto su misión musical”³³⁶.

Pedro Soto abría una academia de baile y recibía el apoyo tácito de la publicación, que accedía a dar publicidad a su local aún cuando también hiciera tácita su crítica al hablar de los “merodeadores” de la noche. El mundo en que se movían los afroporteños lindaba la pobreza y la marginalidad, reunía en su inagotable crecimiento a personas distintas y creaba continuamente nuevas maneras de encuentro. Creemos que el “abandono” progresivo del candombe por un gran sector de la población afroporteña fue una parte muy importante de un proceso que continuaremos viendo, un abandono que fue asimismo reconversión en otras

³³⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 8 de junio de 1882.

³³⁵ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 28 de marzo de 1882, cursivas en el original.

³³⁶ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 18 de marzo de 1882, cursivas en el original.

músicas, bailes y costumbres, con nuevos colectivos y por partes distintas de una comunidad cada vez más segmentada. El poder estructurante del *candombe* habría pasado también en parte a nuevos bailes como el *queco*, la *milonga* y el *tango*, en grupos que se reconocían en la pobreza y marginalidad en que vivían, en sus casas compartidas y en sus lugares y formas de diversión, y habrían dejado personajes como el *compadrito*, que subsumían al “negro” pero que inauguraban una nueva mitología, central en el desarrollo histórico de la ciudad. En una progresión temporal muy interesante, Romay (1971) define al *compadrito* como un “[h]aragán, vicioso, malentendido, guitarrero, mujeriego, amigo de pendencias; es a no dudarlo el creador del *tango cayengue* y la *canción maleva*, que nació allá por el 80, cuando los bailes de negros se apagaban, por la desaparición paulatina de los elementos que mantenían avivado el fuego sagrado de los *candombes*” (1971: 75). El surgimiento de los *compadritos* y del *tango* era, según la visión de este autor, la sucesión natural de los extintos *candombes*.

4.3- Diversiones y artes “populares”

Según Stuart Hall, el principio que estructura “lo popular” son las “tensiones y las oposiciones entre lo que pertenece al dominio central de la cultura de elite o dominante y la cultura de la «periferia»” (1984: 102), pero no en el sentido descriptivo, sino en el de “las fuerzas y las relaciones que sostienen la distinción, la diferencia: aproximadamente, entre lo que, en un momento dado, cuenta como actividad cultural o forma de elite y lo que no cuenta como tal. Estas categorías permanecen, aunque los inventarios cambien. Lo que es más, se necesita toda una serie de instituciones y procesos institucionales para sostener a cada una de ellas y para señalar continuamente la diferencia entre ellas. La escuela y el sistema de educación constituyen una de tales instituciones, distinguiendo la parte valorada de la cultura, el patrimonio cultural, la historia que debe transmitirse, de la parte “sin valor”. Lo importante (...) son las relaciones de poder que constantemente puntúan y dividen el dominio de la cultura en sus categorías preferidas y residuales” (1984: 103). De este modo, lo que distinguimos como cultura popular aquí son una serie de prácticas y formas de diversión que no se condecían con las pautas que formulaban los grupos hegemónicos acerca del ocio y de cómo disfrutarlo, del comportamiento grupal y de las formas aceptables de éste, pero que, sin embargo, en los años que vendrían serían retomadas, reutilizadas y resignificadas como parte de la formación de “lo nacional” al producirse la revaloración de lo “autóctono”, en el momento en que la Argentina de principios del siglo XX construyó su nacionalidad basada en principios raciales y culturales excluyentes (Bertoni, 2001), poniendo en evidencia la efectividad del proceso hegemónico en controlar, transformar o incluso incorporar las alternativas a su dominio siempre inacabado (Williams, 1980: 135). En la incorporación hubo cosas que no se admitieron: las muecas y las burlas -volveremos sobre esto enseguida-, los *compadritos*, las prostitutas y los *candombes*

quedaron fuera de lo aceptable. Sin embargo, hubo espacios particulares que si bien funcionaron paralelamente a los hegemónicos durante un tiempo, fueron aceptables a los ojos de los intelectuales subalternos, proveyendo de espacios de interacción muy importantes entre la comunidad afroporteña y otros grupos que habitaban en la ciudad.

Lo popular era una esfera mutante y heterogénea y se conformaba en relación con la esfera de lo culto/europeo que presionaba a los personajes destacados del ámbito popular criticando y evaluando sus producciones. Sin embargo, este proceso ayudó a cimentar la visión dual de una nación compuesta por una clase popular y por una clase dirigente, y en la clase popular los afroargentinos eran figuras importantes, especialmente en las artes ligadas a la diversión y al ocio, un ámbito que fue clave en la configuración del imaginario criollista (que, como dijimos, fue retomado luego como representación de lo argentino por las propias elites) y que permitiría a los afroporteños resignificar sus propias prácticas y despegarlas de la era rosista. Justamente, la época de gobierno de Rosas había quedado asociada con lo rural, y por ende con lo bárbaro. Aún si éste no fue el encargado de propiciar la ruralización de la urbe, en su época las costumbres entendidas como rurales prevalecían, especialmente en los sectores subalternos (González Bernaldo de Quirós, 2000), por lo que no extraña que los afroporteños hubieran adoptado como propias maneras de hablar y de divertimento ligadas al campo (como bailar el pericón y el cielito, la payada, etc.). Estas formas rurales, execradas más tarde por los liberales vencedores, servirían de sustento a las prácticas de sociabilidad “popular” tanto en la época del dictador, como más tarde.

4.3.1- Circo y teatro

Entre aquellas formas de diversión compartida y en principio “aceptables”, podemos destacar el circo y el teatro, que aparecían con asiduidad en los periódicos afroporteños, especialmente de los dos últimos años (1881-82, con el comienzo del crecimiento económico y la “pax roquista”), y que se constituían como espacios para la sociabilidad y el enamoramiento:

“El domingo pasado salían del Circo Nacional nuestros amigos Cook y J. F. (...) y [se dio] el siguiente diálogo: -Cook, qué te parece la compañía, dijo F. -Muy buena, respondió Cook, y más que todo esas bellas sílfides que ejecutan sus ejercicios con tanta destreza que espanta; pues de todas las *clases sociales* con quien he de contraer matrimonio ha de ser con una acróbata...”³³⁷

El circo era en esta época uno de los ámbitos de diversión popular más importante. Lugar de encuentro y también de “apertura” comunitaria (una exogamia permanente y en los dos sexos), espacios donde se visibilizaba “lo popular” funcionando paralelamente a las diversiones de la elite, que acudía a los teatros a ver óperas, conciertos y representaciones teatrales de origen europeo (Gambaccini, 2005), y que se esforzaba por instaurar los buenos modales, por “imponer

³³⁷ *La Broma*, “Miscelánea”, 17 de agosto de 1879, cursivas en el original.

un modo de ver, de escribir, de sentir la música, de vestirse. Lo correcto y lo incorrecto” (Devoto y Madero, 2000: 11). Contrariamente al embate europeizante comandado por las elites locales, en el circo comenzaron a introducirse obras de autores locales que reivindicaban lo “nacional” a través de la revalorización de lo gauchesco, se ofrecían representaciones que satirizaban a los distintos grupos sociales (inmigrantes, gauchos, etc.) y a sucesos de la realidad cotidiana, espectáculos de payadores, etc., en una mezcla de géneros y estilos que continuamente variaba e incorporaba nuevos elementos, configurando lo que se conocería más tarde como “circo criollo” (Gambaccini, 2005).

Hay que destacar que el Circo Nacional era uno de los anunciantes asiduos de *La Broma*, como local para bailes y tertulias. En febrero de 1882, se anunciaba también en *La Broma* el Circo Humberto 1º, del luchador Pablo Rafetto. Este genovés, también payaso y acróbata, según Ciancio, proponía un espectáculo en que “[l]os espectadores lo desafían a pelear en las funciones, y es así que la lucha se transforma en el plato fuerte del espectáculo” (2007: s/d). Ubicado en pleno barrio de Monserrat (Zeballos entre Belgrano y Moreno), *La Broma* invitaba a los habitantes del sur a concurrir:

“Al fin esta noche y mañana con dos funciones una de día y otra de noche, inaugura su gran Circo el filantrópico caballero Pablo Rafetto, el invencible 40 onzas, en una palabra el Rey universal de los luchadores. Allá todo el mundo y particularmente todos los vecinos del Sud, que bien necesitaban de un centro de expansión...”³³⁸.

El periódico ayudaba a su anunciante introduciendo publicidad en las noticias donde recomendaba la asistencia y explicaba que la diversión era accesible por el buen precio de la entrada, de 15 pesos³³⁹. El circo de Rafetto seguía anunciándose en *La Broma* en octubre de 1882, cuando el periódico ya había dejado claro que se había convertido en un “punto de reunión”³⁴⁰ para los habitantes del Sud de la ciudad. Si Castagnino (1969) remarcaba que el circo había sido un espacio de sociabilidad y esparcimiento fundamental en la época de Rosas, donde había recogido todo su esplendor y al que Rosas era particularmente afecto, no parecía que esta forma de espectáculo hubiera quedado denigrado por ello, como sí había sucedido con los bailes que los afroporteños gustaban bailar. Como espacio de diversión, el circo crecía en importancia y sustentaba la configuración de un campo de circulación de literatura popular (Prieto, 2006), al poner en escena folletos y obras teatrales en sus escenarios, como *Juan Moreira*, escrita por Eduardo Gutiérrez y que fue estrenada en 1884 (Gambaccini, 2005), en forma de pantomima o mimograma. Justamente, Gambaccini (2005) señala que en el circo de Rafetto trabajaba la familia Podestá, cuyos miembros introdujeron diferencias fundamentales de contenido dentro del formato del circo europeo. José Podestá sería el creador del payaso “Pepino el 88”, “clown que relata la realidad socio-económica nacional, fundando un nuevo

³³⁸ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 4 de febrero de 1882.

³³⁹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de febrero de 1882.

³⁴⁰ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 25 de febrero de 1882.

estilo cómico que luego será continuado por otros artistas populares. José Podestá será además el primer actor que personifica Juan Moreira, figura que simbolizará al hombre criollo” (2005, s/d). Debemos señalar que a lo largo de los años, durante las sucesivas representaciones de la obra *Juan Moreira* -que fue rescrita de pantomima a obra hablada por Podestá- se cambió el Gato con Relaciones que se bailaba por un Pericón Nacional, mejor entendido y más aclamado como el baile por excelencia de la Argentina rural-gauchesca. En la obra, el personaje que pedía a Moreira a su pareja para bailar el gato era el “negro Agapito”, interpretado por el actor afroargentino Agapito Bruno (Seibel, 2001)³⁴¹. Seibel apunta que en la versión de 1891 de *Juan Moreira*, Agapito fue reemplazado por otro personaje: “el «Nápoles Francisco», es decir, el Cocoliche. La relativa pérdida de importancia del personaje refleja un desplazamiento social: los «morenos» se vuelven casi invisibles en la mezcla étnica de la ciudad, por la creciente cantidad de inmigrantes europeos” (2001: 201). Agapito protagonizó, sin embargo, uno de las primeras cintas de cine de origen nacional, un cortometraje mudo denominado *Tango argentino*, dirigido por Eugenio Py en 1900.

Gambaccini (2005) sostiene que el circo criollo fue un fenómeno específico que, adaptándose continuamente al sentido común de la época y en constante diálogo con el heterogéneo público al que estaba dirigido, rearticuló sentidos y generó un espacio de construcción de una identidad criolla y popular, a través de la risa (en el sentido bajtiniano de supresión de barreras jerárquicas entre los individuos): “Bajo la carpa es donde criollos e inmigrantes italianos, españoles y de otras nacionalidades, de diferentes niveles socio-económicos se encuentran como componentes de un nuevo conjunto social en formación. El circo criollo actuará como «mediador» entre los distintos espacios culturales que habrán de ir entretejiendo sus cruces” (Gambaccini, 2005: s/d). Y los afroporteños participaban activamente de este espacio, como espectadores, como trabajadores y como actores³⁴², introduciendo sus

³⁴¹ Su diálogo era el siguiente:

“AGAPITO: Muy bien amigo, Moreira; déjeme un *barato* con esa güena moza.

MOREIRA: Cuando no habías de ser vos, güeno bení. (*Dirigiéndose a la mujer*). Bea prenda, la va a acompañar este mozo que baila mejor que yo; está un poco quemao del sol pero eso no quiere decir que sea mal compañero” (1935: segundo acto). Estar quemado por el sol, algo momentáneo y no indeleble, borraba en forma de broma la africanidad del “buen compañero” de baile del protagonista, acentuando las ideas que expresamos en el capítulo 1.

³⁴² En el apéndice de la obra *Juan Moreira* se recogen algunas memorias de José Podestá. Una de ellas relata el día del estreno de la pantomima y la traemos a colación por la presencia fundamental de un afroporteño allí, además del propio Agapito: “El día del ensayo general a muchos de los artistas les parecía que la pantomima iba a fracasar, al extremo que el mismo director de mímica, señor Pratesi, me decía entre serio y broma: -Pepe, ¡esta noche nos matan! Yo me reía de las dudas de todos porque tenía fe en la obra y sobre todo en la escena final. Para el efecto combiné, sin decir nada a nadie, con un moreno peón de la compañía, que cuando yo lo *matara* cayera atravesado en el puente que dividía el escenario, con la cabeza y los brazos colgando y que no se levantara hasta que yo se lo ordenara. El moreno cumplió al pie de la letra lo convenido. Terminada la obra y después de muchísimas llamadas a los artistas y al autor, el moreno seguía *muerto*, lo que intrigó al público, que saltó al picadero, se llegó hasta el escenario para ver si efectivamente había sucedido alguna desgracia, y cuando creí oportuno di la voz de ¡ahora! y el muerto se levantó, alzó los brazos y soltó una carcajada estridente que se remató con un gran aplauso, mientras Gutiérrez, su señora esposa y muchos amigos me abrazaban y felicitaban por mi trabajo y por la

propios sentidos, historia y experiencia en el juego de mitificaciones de lo rural y autóctono, que les permitía reinsertar y resignificar elementos de un pasado vergonzoso-bárbaro en nuevas representaciones, como en el caso del Pericón Nacional. Ayudaba en este proceso que el circo y las representaciones dramáticas que se realizaban allí o en algunos teatros se habían convertido para 1882 en formas aceptables de diversión, dentro del ámbito de las “diversiones populares”. Desde los periódicos se invitaba a las familias a compartir estos espacios. Ejemplo de ello era la llamada que se hacía desde *La Broma* a que los padres de familia llevaran a los niños al teatro de títeres, como forma de diversión “cultura” y de educación en los valores de la “modernidad”:

“Recomendamos este bonito centro de diversión a los jefes de familia, pues no deja de ser a más de una culta entretención, provechosa para los niños, particularmente porque allí se estimularán hacia el templo de las ideas modernas como alguien llama a los teatros. A más el precio de la entrada es equitativo, está al alcance de todo el mundo, pues sólo vale 5 ps. m/c.”³⁴³.

El precio de las entradas era un reclamo constante para que los periódicos invitaran a participar a la comunidad afroporteña, mayormente escasa de recursos, en los espectáculos. Y si no había suficiente dinero para pagar algunas obras, los afroporteños estaban convenientemente ubicados en trabajos que les permitían ayudar a los amigos, como el caso que se sugiere en este suelto donde se puede leer entrelíneas que había boleteros que permitían la entrada a los teatros por precios más económicos que los de la cartelera:

“El furor teatral está haciendo provecho entre nosotros. De lo que nos felicitamos. Tres de los grandes coliseos que existen en esta capital funcionan entusiastamente cobrando de *entrada* lo más económico que se puede cobrar, y que se haya visto y oído recibir como cuota para *divertirse*, por mano alguna de perspicaz boletero. Por 5 \$ m/c las señoras, es decir abonando sólo 5 \$, las señoras pueden ir a Colón, o a Variedades, o al chiche de la calle de Chacabuco, que es la Alegría, o a donde se les ocurra, si se nos permite que así nos expresemos. Con razón no le vemos perder función de zarzuela al administrador de este semanario, en La Alegría. Por qué será?.....”³⁴⁴.

Como actores los afroporteños también intervenían en el espacio teatral. En un anuncio publicado en *La Broma* en 1882, se publicitaba el programa del Teatro Goldoni, cuya función terminaría en un baile. Allí se pueden ver las comedias que se representarían, y los “aficionados” que las ejecutarían. Entre ellos, Matilde Quinteros, Prudencio R. Denis, Valerio J. Bello y Edelmiro Noguera.

sorpresa del moreno, que sin ser artista había coadyuvado al éxito general” (Gutiérrez y Podestá, 1935: mimeo).

³⁴³ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 20 de mayo de 1882.

³⁴⁴ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 19 de agosto de 1882, cursivas en el original.

Fig. 1. Anuncio de la programación del Teatro Goldoni. *La Broma*, 5 de octubre de 1882

AVISOS

TEATRO GOLDONI
CALLE RIVADAVIA 649 PLAZA DE LOREA
Sábado 7 de Octubre de 1882 á las 8 p. m.

PROGRAMA DE LA FUNCION

1—SINFONIA, por la Orquesta compuesta de 12 Profesores bajo la direccion del MAESTRO GABUTTI.

2—Subirá en escena la preciosa Comedia en un acto y en prosa, titulada:

ME CONVIENE ESTA MUGER

Desempeñada por los aficionados, Sta. Matilde Quinteros y los jóvenes Prudencio R. Denis y Edelmiro R. Noguera.

3—La divertida Comedia en un acto:

NO HAY HUMO SIN FUEGO
O SEA UN MARIDO CELOSO

Desempeñada por la señorita de Quinteros, P. R. Denis y Valerio J. Bello.

4—A pedido de varias familias se pondrá en escena la chistosa petipieza titulada:

EL PAYO EN CENTINELA

Por la señorita Catalina Suarez y los jóvenes Prudencio R. Denis, Valerio J. Bello, Manuel Fernandez y Edelmiro R. Noguera.

TERMINARÁ EL PROGRAMA CON EL BAILE

P R E C I O S

Palcos bajos con 6 sillas 60 \$. Palcos de balcon con id 50 \$. Luneta de platea 10 \$. Entrada de Señora 10 \$. Entrada de Caballero 15 \$. Paraiso gratis.

N O T A— Las localidades se venden en la Secretaria Uruguay 69.

O T R A — Se previene que no habrá BOLETERIA.

Unos meses antes se había organizado en el salón del Coliseum un baile a beneficio de la Sociedad de Socorros Mutuos La Protectora. Según el programa de la fiesta que había sido publicado en *La Broma*, éste constaba de una representación dramática, un concierto y un baile, en ese orden. Para la representación dramática, los actores eran Prudencio R. Denis, Matilde F. Quinteros, Micaela Denis, Edelmiro R. Noguera, Valerio J. Bello, Manuel Uristondo y Torcuato Quiroga. Luego de dar la lista de los músicos del concierto, se avisaba que la orquesta estaba bajo la dirección del maestro Gabutti³⁴⁵. Podemos suponer que el éxito obtenido en aquella circunstancia -de la que *La Broma* no daba más noticias- impulsó a sus protagonistas a exponer la función en un teatro. Hay que destacar que Valerio J. Bello y Edelmiro R. Noguera eran miembros de La Protectora. El primero, además, se había desempeñado durante algunos años como administrador de *La Broma*, y siempre había estado ligado al periódico. En cualquier

³⁴⁵ *La Broma*, "Salón del Coliseum", 4 de julio de 1882.

caso, los cuatro actores eran activos participantes de la vida social comunitaria, y así quedaba reflejado con sus menciones constantes en los periódicos. La importancia del teatro en la vida artística afroporteña y la importancia de los afroporteños en la vida artística-popular de la ciudad también quedaban retratadas en el *Anuario Bibliográfico Argentino* de 1880. Allí, evaluando obras de comedia de Campodrón, un comediógrafo español (Prieto, 2006), se decía:

“Son tan populares estos dramas entre la clase compadrita de la ciudad, como los versos de Martín Fierro en la campaña. La gente de color los tiene de exclusivo repertorio para sus representaciones de aficionados; y no es difícil, andando por las parroquias de los arrabales, al caer la tarde, oír declamar con lengua todavía trabada la estrofa que empieza: “¡Si oyes contar de un naufrago la historia ya que en la tierra hasta el amor se olvida!”, o el enfático diálogo: “¿Tiene vuestra espada punta...?”. Esta profana vulgarización de dos dramas que no carecen de belleza en medio de sus muchos defectos, los ha acabado de alejar de la parte culta de la sociedad, incrustándolos en la vida bulliciosa de la *gente de clase*, como se titula por antonomasia”³⁴⁶.

La “gente de clase” era otra forma de llamar a los afroporteños y es un modismo que fue utilizado hasta entrado el siglo XX por miembros de la propia comunidad (Binayán Carmona, 1980).

4.3.2- Payadores

Dentro del ámbito de las artes representadas en estos espectáculos teatrales-circenses, y también en confiterías y clubes, los payadores eran un elemento fundamental. Registrada en ámbitos rurales desde tiempos coloniales, la payada era una forma de canto en verso individual acompañado con guitarra. La payada en contrapunto se daba cuando dos payadores se enfrentaban cantando, haciéndose preguntas mutuamente que era necesario responder también en verso, siempre en estilo gauchesco. El ingenio, la rapidez y la forma eran los ingredientes fundamentales de este arte cuyo apogeo en el ámbito urbano se dio entre 1890 y 1920, al formar parte del proceso de folklorización de lo rural-gauchesco y ser convertido en “tradición nacional/autóctona” por las elites intelectuales de esa época. Pero con anterioridad a 1890 y dentro del ámbito popular urbano, la payada era una forma de divertimento que se propagaba con éxito. Encontramos referencias en los periódicos de un fenómeno que si bien databa de largo comenzaba a ganar cada vez más atención, sin olvidar que ya en 1872 había aparecido el *Martín Fierro* de José Hernández, éxito de ventas que no sólo estaba escrito en verso sino en su segunda parte (1879) reproducía una famosa payada con un negro que terminaba con la muerte de éste a manos de Fierro.

En principio, este tipo de arte era aparentemente rechazado por algunos de los intelectuales afroporteños. Era el caso de *La Broma*, que en 1880 relataba una tertulia en una casa de inquilinato del norte de la ciudad, del siguiente modo:

³⁴⁶ *Anuario Bibliográfico Argentino*, 1880: 274.

“Como no fuésemos invitados, nos abstuvimos de asistir, a pesar de que como es casa de inquilinato, la entrada es «ad libitum» [sic] (...) Uno de los miembros (...) asistió (...). Hubo temporadas, etc., y etceterines. De cuando en cuando corría algo (¿para qué nos vamos a engañar?). La música estaba buena (...) A las cuatro se retiró nuestro reporter; y hasta esa hora no se había cantado ninguna décima, a pesar de que se encontraba allí uno de los muy aficionados a lucir su voz con esas antiguas canciones. Vaya, no hay más que hayan que desaparecido los payadores”³⁴⁷.

Nuevamente nos encontramos con una asociación entre el tiempo de Rosas (las “antiguas canciones”, “décimas del campo”) y una forma de diversión popular gestada a partir de costumbres rurales-criollistas, posiblemente desarrolladas en tiempos rosistas por la comunidad afroporteña y que continuaba desarrollándolas unas décadas más tarde en un espacio urbano, pobre y heterogéneo como el inquilinato. Como anteriormente, el espacio concedido a estas formas artísticas y la aceptación que tenían mostraba que eran plataformas de encuentro para personas de procedencia e historias diversas y momentos en que la comunidad afroporteña podía reinsertar un pasado rosista en una nueva matriz de significaciones. Lo rural-criollo se rescataba por un público que buscaba ya fuera mostrarse como nativo frente a los extranjeros (porteños o llegados por migraciones internas desde el interior del país), o incorporarse al imaginario nacional en construcción (especialmente por parte de personas recién llegadas a estas tierras). Los afroporteños podían enmarcarse en ambas ya que eran nativos que rescataban sus propias costumbres “rurales” desarrolladas en la época de Rosas, pero también representantes de lo bárbaro que quedaba fuera del imaginario nacional.

Y en el arte de la payada los afroporteños tuvieron un papel protagónico. De hecho, uno de los payadores más famosos que se recuerda es Gabino Ezeiza, redactor del periódico *La Juventud*³⁴⁸. La fama de Ezeiza como payador trascendió su época convirtiéndose en leyenda, como lo muestra Romay al decir que “Gabino Ezeiza (...) le cantó a las glorias de la Patria, y [su] tumba en el cementerio de Flores es visitada continuamente por gente humilde que deposita sus ramos de flores, manteniendo vivo el recuerdo grato de su paso por el mundo” (1971: 69). En un estudio sobre su vida, Soler Cañas (1967) cuenta que durante sus años de payador, Gabino Ezeiza nunca mencionó su pasado de redactor periodístico o como escritor y poeta. Sin embargo, durante los años de existencia de *La Juventud* solían aparecer cuentos y poemas de su autoría, ya fuera con su nombre o bajo el seudónimo de Liberato (este sobrenombre había sido “Liberto” en los primeros números de *La Juventud*, desprendiéndose luego de esta ligazón con el pasado de la esclavitud con el agregado de la “a” y pasando así a referir al italiano, cuna de poetas). De hecho, parece haber habido una relación directa entre su faceta como escritor de poesía y la payada a la que dedicaría su vida en los años posteriores. En 1878, *La Juventud* publicaba un suelto en el que contaba que Nicolás Machado, un hombre que “cree” ser poeta, había desafiado a Gabino Ezeiza bajo acusación de plagiador. Ezeiza había aceptado el desafío

³⁴⁷ *La Broma*, “Noticias varias”, 25 de abril de 1880.

³⁴⁸ Otro de los grandes payadores afroargentinos fue Higinio Cazón. Ver Prieto (2006) y Seibel (2001).

y *La Juventud* anunciaba que ya había recibido la primera “elucubración poética” de Machado, “plagada de errores y aseguramos que el autor ni el metro conoce; sin embargo, para diversión de nuestros lectores las daremos a la publicidad en el número venidero”³⁴⁹. Machado era otro personaje cercano al mundo del periodismo, que había intentado fundar el periódico *El Progreso* en 1877 sin lograrlo, por lo que había terminado suscripto a *La Broma*³⁵⁰. Unos meses más tarde, la primera obra de Machado apareció en la sección “Suelos”, precedida por el siguiente anuncio:

“Vamos a cumplir con nuestros lectores, regalándoles las estrofas o estilo gauchesco del *distinguido vate* Nicolás Machado. Es preciso no desmayar ni caer de risa, las poesías son poesías y el autor de ellas, es el autor”³⁵¹.

Publicada con las faltas de ortografía originales (tal como sucedía con los versos de Rivero), el estilo gauchesco a que refería el cronista comenzaba ya a campar en el circuito artístico popular. La poesía transcrita en el periódico era, sin lugar a dudas, una payada (podemos imaginar la guitarra sonando detrás) que conversaba directamente con el contrincante en un contrapunto a la espera de respuesta³⁵². Debemos destacar que unos meses más tarde, las poesías de Machado eran referidas como de “gramática parda”³⁵³ en el periódico *La Juventud*, nuevamente estableciendo una diferencia entre lo civilizado y lo que no lo era, pero al mismo tiempo evidenciando cómo el tipo de habla que utilizaban los y las afrodescendientes jugaba un papel importante en las formas artísticas que devendrían luego en la payada criolla, en el circo criollo, en el teatro nacional y en la literatura popular criollista. No sólo eso. Hablar con “gramática parda” parece haber sido una de las formas de denominación de un lunfardo en formación, que incorporaba nuevas palabras continuamente y que eran utilizadas (y explicadas) en los periódicos, haciéndose eco también de las etiquetaciones que la sociedad utilizaba con los afroporteños, apropiándolas y transformándolas. Ese era el caso de un relato satírico aparecido en *La Juventud*, donde los redactores se reían del enojo de una asistente a una tertulia que no había bailado, es decir, que había “planchado”, un término que el redactor simulaba no entender

³⁴⁹ *La Juventud*, “Suelos”, 10 de agosto de 1878.

³⁵⁰ *La Broma*, “Varillazos”, 29 de noviembre de 1877.

³⁵¹ *La Juventud*, “Suelos”, 10 de septiembre de 1878, cursivas en el original.

³⁵² “Sr. D. Gabino Ezeiza- Yo te saludo querido/sin presunción de poeta/por no ser pasión que inquieta/a mi humilde mente./ Fue tan sólo al ver florido/ y enardecido tu poncho/ que te llamé de tu lecho/ y en tus labios vibró// Y si lanzarte al combate/ pretendes con sana fiera/ yo no pretendo que hiera/ mi pluma tu corazón./ Si a sostener el debate/ te propones tu conmigo/ yo seré tu fiel amigo/ sin guardarte a ti un rencor// Mas en medio de olas/ del combate formidable/veré yo si interminable/ es esa tu mente o no./ Mas si algunas gratas horas, las hayas por mí perdido/ permitidme caer rendido/ diré que todo acabó// Mas no pretendo quedito/ desviarme no de la huella/ ni prescindir de querella/ para mi pluma ensalzar./ Y aunque en mis sendas perdido/ por turbulentas pasiones/ no con viles tradiciones/ quiera tu mente empañar// Si de plagiador el nombre/ te dieron a ti un día/ ese planeta no guía/ ni circunda mi en rededor./ Fue que vencido ya el hombre/ te quiso a ti contagiar/ con el desliz de plagiar/ con cual hallaba furor// Mas yo la infamia protesto/ los cinismos los rencores/ porque son marchitas flores/ que vuelve a su frescor/ queda tan sólo su resto/ transformado en amargura/ sin observar más ventura/ que de esa espina el dolor”. Estos son los versos de Machado publicados por *La Juventud* del 10 de septiembre de 1878. Hemos corregido la ortografía para hacer más fácil la lectura.

³⁵³ *La Juventud*, “Pensamientos”, 20 de enero de 1879, cursivas en el original.

y que otro le explicaba en un ficticio diálogo: “-Pero... ¡pedazo de bárbaro! (...) ¡Si quiere decir que no ha bailado con eso de planchar! -Ah! Ya escampa! ¿Términos de la gramática parda?”³⁵⁴.

Aunque el arte de la payada no era bien visto por las elites intelectuales todavía, para 1882 comenzaba a ser un espectáculo habitual en la ciudad. Incluso *La Broma*, el eterno rival de *La Juventud*, daba cuenta de la fama que comenzaba a obtener Gabino Ezeiza en los locales de las asociaciones o clubes de la ciudad:

“El lector recordará a Gabino M. Ezeiza. Gabino es uno de los colaboradores de “La Juventud”, periódico que vivió más que lo que viven otros. Bien, Gabino se ha dedicado a la *payá*, y para el efecto se ha hecho un excelente *payador*; canta a las mil maravillas y por no tirarla de graciosos andaluces, no nos atrevemos a decir: hombre, si canta más que un jilguero! (...) El hombre busca la vida, no es deshonra, y si nos suponemos que Gabino es recompensado es porque donde le hemos oído funcionar muchas veces es en el local de “Locos Alegres” situado en la calle de Córdoba entre Artes y Cerrito. Muy bien: -que cante Gabino Ezeiza; que siga la manifestación!”³⁵⁵.

Sin embargo, los redactores de *La Broma* no perdían oportunidad para dejar mal parado a su eterno enemigo, contándonos simultáneamente que la payada comenzaba a ser un fenómeno de concurrencia:

“El sábado pasado la confitería del Concierto, que está situada en la calle de Bolívar esquina a Comercio, fue invadida por un sinnúmero de personas atraídas por la curiosidad de escuchar a dos célebres cantores de *Milonga*, como uno de ellos de Gabino M. Ezeiza, inolvidable *poeta* que colaboró en “La Juventud”. Dejó burlados los deseos de los que asistieron. Bravo Ezeiza!”³⁵⁶.

La “milonga” aparecía aquí como un enfrentamiento cantado entre dos hombres, nombres y formas musicales que se estaban conformando y eran satirizadas por *La Broma*, que las enfrentaba con la “poesía-cultura” en un juego de ironías que enfatizaban los redactores con el uso de las letras cursivas.

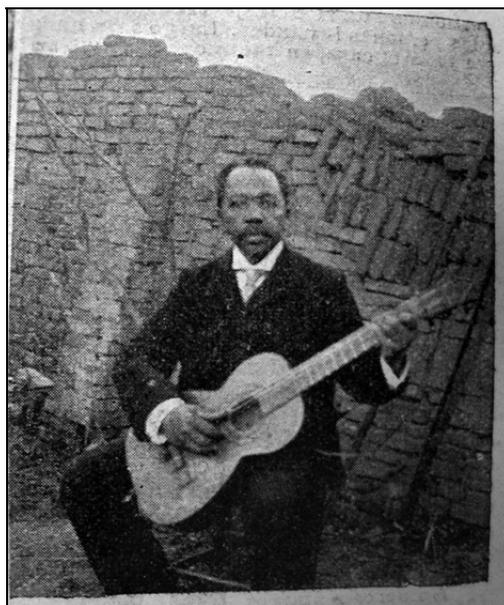
Gabino Ezeiza murió en 1916. Para esa época, como señala Soler Cañas (1967), no se hacía mención a su afrodescendencia en los medios periodísticos argentinos que relataban el acontecimiento (coincidiendo con lo que expusimos en el capítulo 1), y en su velorio resaltaba la presencia de José Podestá, viejo amigo de Ezeiza y compañero de actuaciones en un circo criollo que ambos habían ayudado a consolidar como forma innovadora de espectáculo. Según Seibel (2001), Gabino Ezeiza había llegado a tener un circo propio, que recorrió varias ciudades del país antes de incendiarse. Además, se dice que fue el primer payador que introdujo en este arte a las mujeres: en 1895 presentó a Aída Reina (su discípula) y en 1897 a Delia Pereyra (Seibel, 2001); aunque Castagnino (1969) también menciona a la payadora Margarita Mendieta actuando en 1893.

³⁵⁴ *La Juventud*, “Gacetilla”, 10 de noviembre de 1878. “Planchar” se utiliza hoy en día con el mismo sentido en el habla porteña cotidiana.

³⁵⁵ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 28 de enero de 1882, cursivas en el original.

³⁵⁶ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 11 de julio de 1882, cursivas en el original.

Fig. 2. “El payador Gabino Ezeiza”. *Caras y Caretas*, 30 de agosto de 1902



Volveremos a hablar de Ezeiza más adelante, debido a su implicación en la política nacional.

4.3.3- Literatura

Tal como sucedía con el circo y el teatro, la literatura fue un espacio marcado por un aparente paralelismo entre una literatura “cultura” y una literatura “popular”, estudiada a fondo por Prieto (2006). Al compararse ambos espacios, la primera parecía “...un espacio replegado en sí mismo, distante, preocupado en cultivar las sucesivas variantes del naturalismo de Zola, del modernismo de Darío o en pulsar las cuerdas de un tímido folklore que gustaba llamarse «nativismo»” (Prieto, 2006: 19), frente a la abundancia y tumultuosidad de la segunda, que se convirtió en escenario de múltiples sentidos para la población en su conjunto (de asimilación para los extranjeros, de nostalgia para los nativos de sectores populares y de nacionalismo para los sectores hegemónicos nativos unas décadas más tarde, etc.). Sin embargo, Prieto (2006) indica que ambos tipos de literatura estaban en contacto permanente e influyéndose entre sí. Para el autor, si en las últimas décadas del siglo XIX estos círculos estaban en pugna abierta, ya a principios de siglo XX la dirección era claramente la imposición por parte de la literatura “cultura” de cierto control a la literatura popular, apropiándose de muchos de sus elementos.

La conformación de lo que Prieto (2006) llamó el campo popular de lectura estaba muy relacionada con el desarrollo periodístico y editorialista en la ciudad y en el país, tal como vimos en el capítulo segundo. La gran circulación de periódicos inculcaba hábitos de lectura en todos los niveles de la sociedad y, además, era una de las maneras en que la literatura popular se

distribuía por la sociedad, ya que solían publicar cuentos y relatos por capítulos que luego eran recopilados y editados en forma de folletos o libros.

En general, podemos decir que los periódicos comunitarios desarrollaron dos líneas de actuación relacionadas con la literatura. Por un lado servían de lanzadera para que los miembros de la comunidad se expresaran literariamente en sus columnas mientras promovían la publicación de sus obras y las publicitaban. Por el otro, y especialmente en el caso de *La Juventud*, se reproducían obras literarias del círculo “culto”, con la evidente finalidad de “civilizar” a la comunidad mientras se invitaba a concurrir a bibliotecas y a leer “libros”.

En el primer caso, la abundancia de poemas, versos, cuentos, etc., que podemos leer en los periódicos es impactante, y nos muestra cuán arraigada estaba la lectura y la escritura como modelo artístico y de comunicación ya en la década de 1870 entre los afroporteños letrados (que evidentemente serían un grupo en crecimiento pero no generalizado dentro de la comunidad). Lamentablemente no podemos aquí analizar en detalle esta producción rica y vasta, pieza todavía mayormente inexplorada de la literatura popular decimonónica. Marvin Lewis (1996) ha realizado un interesantísimo estudio sobre lo que él llamó el “discurso afroargentino”, en el que analiza la poética y prosa de algunos escritores afroporteños, haciendo especial hincapié en Horacio Mendizábal, Mateo Elejalde, Casildo G. Thompson y Gabino Ezeiza, entre otros. El autor propone la existencia de una voz diaspórica en los escritos de los afroporteños y muestra que en ellos se reflejaban la plena conciencia de su pasado y las condiciones discriminatorias de su existencia, algo que estudiaremos en el capítulo 6.

Sintéticamente, lo que más abundaba entre las producciones literarias de los afroporteños eran los poemas y escritos de amor, en general siguiendo un estilo romántico, aunque cubrían muchas más temáticas. Podían estar dedicados a personas concretas o no, y hablaban de dolor, pena, sufrimiento y muerte pero también de la naturaleza (odas al campo, a la flor, a la luna, etc.), de la familia, del país, etc. Los poemas, cuentos y escritos abarcaban todas las temáticas de lo cotidiano, las preocupaciones, las alegrías y las angustias -muchas veces metafísicas³⁵⁷- de quienes reflejaban sus pensamientos en verso o en prosa. Además del estilo romántico, también podían leerse composiciones en estilo gauchesco, cada vez más frecuentes con el pasar de los años y en muchas ocasiones por los mismos autores que desarrollaban el estilo romántico. Hombres y mujeres enviaban a los periódicos sus producciones literarias, reforzando la importancia de este medio de expresión en la comunidad.

³⁵⁷ En un escrito muy ilustrativo, un/a autor/a anónimo/a se preguntaba: “... ¿Qué habrá más allá de ese espacio? He aquí una pregunta que el hombre se formula a cada paso, suspirando, al tender su vista por la inmensidad. ¿Qué llevan en sus pliegues esas diáfanos corrientes de aire que se precipitan de onda en onda en el vacío? ¿Qué se oculta más allá de se horizonte que se pierde entre las sombras del crepúsculo? Lo mismo allá que aquí, lo mismo en el mundo físico que en el mundo de la conciencia, hay misterios que no alcanzamos a comprender, secretos que sólo Dios posee”. *La Broma*, “Una tarde”, 30 de octubre de 1879.

En el segundo caso, la reproducción de obras “cultas” en los periódicos afroporteños, encontramos un fuerte énfasis educador dirigido a que la población afroporteña leyera libros y concurriera a las bibliotecas. El tema de los libros como medida de la capacidad de lectura/cultura de la población no era menor. Prieto señala que existía una “...relación metodológica de relacionar toda experiencia de lectura exclusivamente con el libro (...) [actualizando] la jerarquía de valores consagrada durante siglos por la cultura letrada” (2006: 48). Así, cuando los intelectuales hegemónicos analizaban la circulación y consumo de libros en la Buenos Aires de fin de siglo entendían que eran realmente escasos, obviando las “... decenas de autores y de títulos, millares y millares de ejemplares [que] circulaban bajo los auspicios de una industria editorial incipiente, tan improvisada como astuta, tan rudimentaria como eficaz, tan desdeñosa y tan consciente de su propia naturaleza como para evitar los canales tradicionales de difusión e inventarse los propios: el quiosco callejero, los salones de lustrar, las barberías, las terminales de trenes, los escaparates de las ferias y, por supuesto, las valijas trashumantes del mercachifle” (Prieto, 2006: 50).

Entre estos dos mundos literarios se movían los afroporteños. Y los redactores que habían asumido la tarea educadora debían saltar de uno a otro, para difundir sus ideas, muchas veces en posiciones opuestas o incluso personalmente contradictorias. Juan L. Finghlay, redactor de *La Luz* y tipógrafo, proponía que el periódico era un medio de educación y promovía la edición de las “obras populares”. Así lo aclaraba la editorial de *La Luz*, que como citamos en el capítulo 2 proclamaba la ilustración de la comunidad “... con el estímulo literario, con la mayor propagación posible de las bibliotecas y con las publicaciones de *obras* populares; moralizando la prensa; perfeccionando a la par y corrigiendo en sus defectos orgánicos el arte tipográfico”³⁵⁸. Desde el margen opuesto, en un texto anónimo publicado en dos números consecutivos por *La Broma*, un autor se lamentaba de que no había costumbre de comprar y conservar los libros, de que en las casas no había bibliotecas, de que “... se ama la lectura pero no se ama todavía el libro”³⁵⁹. De este modo, se quejaba de que los pocos libros que había en las casas estaban “... descosidos y tienen las primeras hojas cubiertas de números y de muñecos. Se sirven de ellos para encender la lumbre y para proveer de papel”³⁶⁰. Pero el tono subía cuando exclamaba que “... una casa sin biblioteca es una casa sin dignidad, tiene algo de posada, es como una ciudad sin libreros, una aldea sin escuelas, una carta sin ortografía”³⁶¹. El libro como “... fuente de mil placeres”³⁶² no debía ser prestado sino propio, según el narrador, ya que debía “... poder usar[se] con toda libertad, subrayarlo, hacer puntos de exclamación, doblar las páginas, señalar los márgenes con nuestras uñas. Un libro que no hace sino pasar por casa no

³⁵⁸ Ibidem, cursivas en el original.

³⁵⁹ *La Broma*, “Variedades”, 27 de julio de 1879.

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Ibidem.

³⁶² *La Broma*, “Variedades”, 3 de agosto de 1879.

deja huella profunda”³⁶³. Los sentidos acerca del valor del libro como objeto digno de lectura y como vía a la cultura -en detrimento de otras formas, como los folletos de circulación popular o los mismos periódicos- se inculcaban en la comunidad afroporteña desde los propios periódicos, que creaban lectores y alentaban a escritores potenciales, que muy posiblemente harían circular sus escritos en el ámbito de la lectura popular.

La posición contradictoria de *La Broma* también se revelaba cuando instaba a comprar folletos y “hojas sueltas” que salían a la venta en ese circuito de producción y distribución editorial-popular descrito por Prieto (2006), por el que circulaban obras que, además de fomentar la lectura, fomentaban valores que eran rescatados desde los periódicos afroporteños:

“Recomendamos a nuestros lectores la preciosa hoja suelta que (...) se venderá por las calles (...). Es un brillante episodio histórico, y que todos los americanos deben poseer, para conocer el amor a la patria y el esfuerzo supremo de nuestros mayores. (...) Los que no les sea posible conseguirla por las calles, la pueden comprar en la calle de Sarandí 194. No vale más que un peso y está al alcance de todos los bolsillos”.

Desde *La Juventud*, Gabino Ezeiza (que como vimos encontró su fama en el círculo de la payada y de la literatura popular) pugnaba por “ilustrar” a los lectores de los periódicos, justamente a costa de dejar de lado “lo popular” que había en ellos. En una nota de 1878, Ezeiza hacía un “Juicio crítico de literatura”. Allí, criticaba hondamente las producciones literarias que aparecían en los periódicos afroporteños:

“Hoy que al parecer tanto se desarrolla entre nosotros la LITERATURA, rico tesoro de la inspiración del pensamiento humano, es bueno el formular un concienzudo estudio. Ella se desarrolla en un terreno sin cultivar, que como en los áridos desiertos suelen aparecer algunas plantas vegetales, y que sin la necesidad del hortelano que las cultive, dan por acaso sus frutos (...) [H]e observado muchas composiciones literarias en donde muy a las claras se notaba la falta del buen gusto y estilo, perdida la unidad de la composición, repetición de frases, sin hacer sentido florido o elevado, y abundando palabras subversivas que no requiere la composición literaria”³⁶⁴.

La durísima crítica de Ezeiza terminaba citando los nombres de Cicerón, de Cosson³⁶⁵, y otros autores griegos y franceses, como forma aleccionadora para que la juventud aprendiera “... lo útil, lo bueno y agradable en armonía con la moral”³⁶⁶. Básicamente, Gabino Ezeiza explicaba que sin trabajo y esfuerzo previo la literatura producida sería de mala calidad y falta de moral, y se proponía escribir artículos sobre “varias producciones publicadas”³⁶⁷. Líneas de actuación encontradas pero también situaciones personales contradictorias que ponían en jaque a los intelectuales afroporteños entre sí y consigo mismos. Y aunque los estudios críticos de Ezeiza no se publicaron, *La Juventud* se lanzó a la tarea de dar a conocer las obras literarias “cultas” a sus lectores. Durante el año 1878 fueron publicados poemas y escritos de escritores

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ *La Juventud*, “Juicio crítico de literatura”, 10 de mayo de 1878, mayúsculas en el original.

³⁶⁵ Alfredo Cosson editaba en 1879 libros sobre métodos de composición literaria, según aparecía en el *Anuario Bibliográfico Argentino* (1880: 265).

³⁶⁶ *La Juventud*, “Juicio crítico de literatura”, 10 de mayo de 1878.

³⁶⁷ Ibidem.

latinoamericanos reconocidos, entre los que podemos citar a Guillermo Matta (el 20 de febrero y 3 de marzo), Esteban Echeverría (20 de marzo, 20 de abril y 10 de julio), Eduardo de la Barra (10 de mayo), Rafael Mendive (20 de junio), J.A. Maitín (10 de julio), Alberto Blest Gana (20 de julio), Luis M. Domínguez (20 y 30 de julio, con la publicación del famoso poema gauchesco “El Ombú”) o Víctor Hugo (20 de octubre), poesías que iban acompañadas muchas veces de producciones de Gabino Ezeiza. Al parecer el espacio tenía éxito o contentaba lo suficiente a los redactores porque el 30 de octubre se anunciaba que se incluiría una sección permanente en el periódico para “... las más bellas composiciones de los más célebres poetas nacionales y extranjeros”³⁶⁸, aunque esta iniciativa no se llegó a concretar. *La Broma* y *La Perla* también publicaban poemas de escritores de renombre, aunque no tan concienzudamente como lo había hecho *La Juventud*.

La fundación y sostenimiento de bibliotecas populares era asimismo una preocupación constante para los intelectuales afroporteños. Ya en 1877 *El Unionista* publicaba en un suelto una circular de la comisión de educación firmada por Laspiur³⁶⁹ y dirigida a los presidentes de bibliotecas populares, en el que se hacía constar que se suprimirían las subvenciones del gobierno nacional para estos establecimientos³⁷⁰. Ese mismo año, la recién fundada sociedad de socorros mutuos La Protectora encararía la formación de una biblioteca popular propia, por la que comenzaría una larga marcha de recaudación de fondos y de material donado. En febrero de 1881, La Protectora seguía intentando levantar su biblioteca. *La Broma* publicaba un artículo donde se pedía colaboración del siguiente modo:

“La «Biblioteca de La Protectora» va a ser el centro donde nos vamos a confraternizarnos estrechándonos, y haciendo práctico lo que tanto se anhela: la Unión - la unión social, con respeto, con orden, sin insultos ni vociferaciones, que es lo que llama unirse para elaborar el porvenir de las generaciones futuras”³⁷¹.

La biblioteca era el símbolo del progreso, del orden, de la cultura y de la civilización para una comunidad que estaba “desunida” y que venía de vivir serios conflictos y enfrentamientos internos, algunos de los cuales veremos en la siguiente sección.

Era tan importante la escritura como medio de comunicación como de visualización en la esfera pública subalterna. Así lo delataban la masiva participación de los afroporteños y afroporteñas con sus producciones literarias en los periódicos pero también las acusaciones de plagio que se solían realizar. Evidentemente era significativo figurar con producciones literarias en los periódicos, a riesgo de ser cazado por los redactores o denunciado por algún rival:

“Muy tarde tuvimos conocimiento de que una dedicatoria que nos remitió un amigo, y que publicamos en uno de nuestros números anteriores, había sido uno de los más atrevidos plagios. Desearíamos que esto no volviese a suceder, porque nos vamos a ver

³⁶⁸ *La Juventud*, “Hechos locales”, 30 de octubre de 1878.

³⁶⁹ Presidente de la Comisión de Educación.

³⁷⁰ *El Unionista*, 16 de diciembre de 1877.

³⁷¹ *La Broma*, “Perspectiva halagüeña”, 17 de febrero de 1881.

en la obligación de hacer conocer el nombre de quien tan audazmente abuse de nuestra confianza”³⁷².

Aún ante amenaza de denuncia pública, las acusaciones de plagio eran bastante comunes. También lo era el marcado esfuerzo por lograr la edición, aunque fuera en forma de folleto, de algunas de las producciones afroporteñas. Después de que acabaran las reuniones de la Asociación Fomento de las Bellas Artes (también denominada Estímulo de las Bellas Artes), una sociedad fundada en 1878 entre varios intelectuales afroporteños (como Casildo G. Thompson, Froilán P. Bello, Mateo y Santiago Elejalde, Juan Blanco de Aguirre y Manuel Posadas) para dar conferencias literarias y leer ante el público sus producciones, se requirió del concurso de los lectores de los periódicos para juntar el dinero necesario y editar así las lecturas realizadas. Más adelante hablaremos de esta particular asociación, aunque debemos recalcar que ya desde su mismo nombre y objetivo marcaba claramente la ubicación en que quería ser encasillada: la de la cultura/civilización, en oposición a la cultura popular. Después de varios pedidos de colaboración realizados en *La Broma* y en *La Perla*, se anunciaba la publicación del trabajo de Santiago Elejalde:

“Hoy o mañana debe salir a la luz un folleto esmeradamente impreso, conteniendo los trabajos literarios que nuestro apreciable amigo Santiago Elejalde presentó en la serie de conferencia que celebró la Sociedad «Fomento de las Bellas Artes». El módico precio a que se expenderá este folleto y el deber que tenemos de protegernos mutuamente, mucho más a activos obreros de nuestro progreso como es el señor Elejalde, nos hace creer que no quedará uno de nuestros hermanos sin proveerse de un ejemplar, por lo pronto se pondrá en venta en la Librería del señor Igom, Bolívar 58, y su precio será de 10 ps. m/c”³⁷³.

Ese folleto llegaría a las manos de los redactores de *La Broma* unos días más tarde, cuando el periódico se felicitaba y felicitaba a Elejalde por “el paso dado por el humilde obrero”³⁷⁴, ejemplo de lo que correspondería hacer al resto de la juventud afroporteña, que debía

“... meditar en seguir el paso dado por el caballero Elejalde, y debe lanzar al público sus obras (...) que son una prueba evidente del estado de progreso a que ha llegado lo distinguido de nuestros jóvenes (...), resultado a que debemos contribuir todos a fin de que los hermanos que aún tienen su espíritu dominado de ignorancia sirva por lo menos de ejemplo moralizador para los desgraciados hijos que nacen bajo tan tristes auspicios”³⁷⁵.

La educación como medio para combatir la barbarie, moralizando con el ejemplo de ciertos jóvenes “distinguidos” de la sociedad afroporteña que además mostraban en la esfera pública (subalterna pero también con posibilidades de llegar a la hegemónica) el “progreso” de la comunidad. La edición de las obras de ciertos afroporteños era una prueba para la sociedad en su conjunto de que la barbarie -asociada cada vez más frecuentemente con la ignorancia- se alejaba de ellos. Los periódicos promocionaban la lectura de “libros” y la fundación de

³⁷² *La Broma*, “Varillazos”, 22 de noviembre de 1877.

³⁷³ *La Broma*, “Varillazos”, 7 de noviembre de 1878.

³⁷⁴ *La Broma*, “El folleto de Elejalde”, 26 de noviembre de 1878.

³⁷⁵ *Ibidem*.

bibliotecas, y apoyaban las iniciativas que llevaban a la luz pública a alguno de sus miembros, como medio de educación a una comunidad a la que se quería hacer “progresar”:

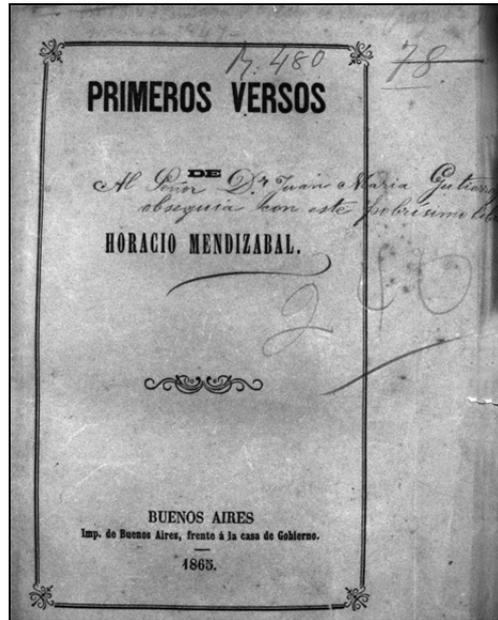
“Muy pronto verá la luz pública un folleto titulado «Pasado, Presente y Porvenir”. Es obra de una de nuestras jóvenes inteligencias y creemos que se ocupará con especialidad de nuestros asuntos sociales. Lo leeremos”³⁷⁶.

Además del folleto de Rolón, escrito desde Italia -que ya mencionamos en otra oportunidad y al que volveremos específicamente en la tercera parte de la investigación- existen varias referencias a publicaciones de afroargentinos, ya sea en forma de folleto o de libro. En primer lugar, son bastante citados los tres libros de poesía de Horacio Mendizábal. El primero de ellos, *Primeros Versos*, había sido publicado en 1865. El segundo, *Horas de Meditación*, había sido publicado en 1869 y decorada su tapa azul con un dibujo de una musa griega con lira y pluma en sus manos. El tercer libro, *Himnos Sagrados*, fue publicado en 1870 por la Sociedad Americana de Tratados y contenía poemas propios y traducciones de himnos que el autor había hecho para la Iglesia Evangélica del italiano y del portugués. Los tres libros se pueden consultar hoy en la colección Juan María Gutiérrez (una sección de la biblioteca del Congreso de la Nación), que fuera la biblioteca personal de este importante personaje del círculo intelectual porteño, rector durante varios años de la Universidad de Buenos Aires. De hecho, los libros están dedicados a mano por Horacio Mendizábal para el coleccionista, que estaba interesado en los “escritores en verso nacidos en la América Española” y compilaba un diccionario biográfico y bibliográfico³⁷⁷. A mano también hay una indicación de que Horacio Mendizábal era alumno de la Universidad de Buenos Aires.

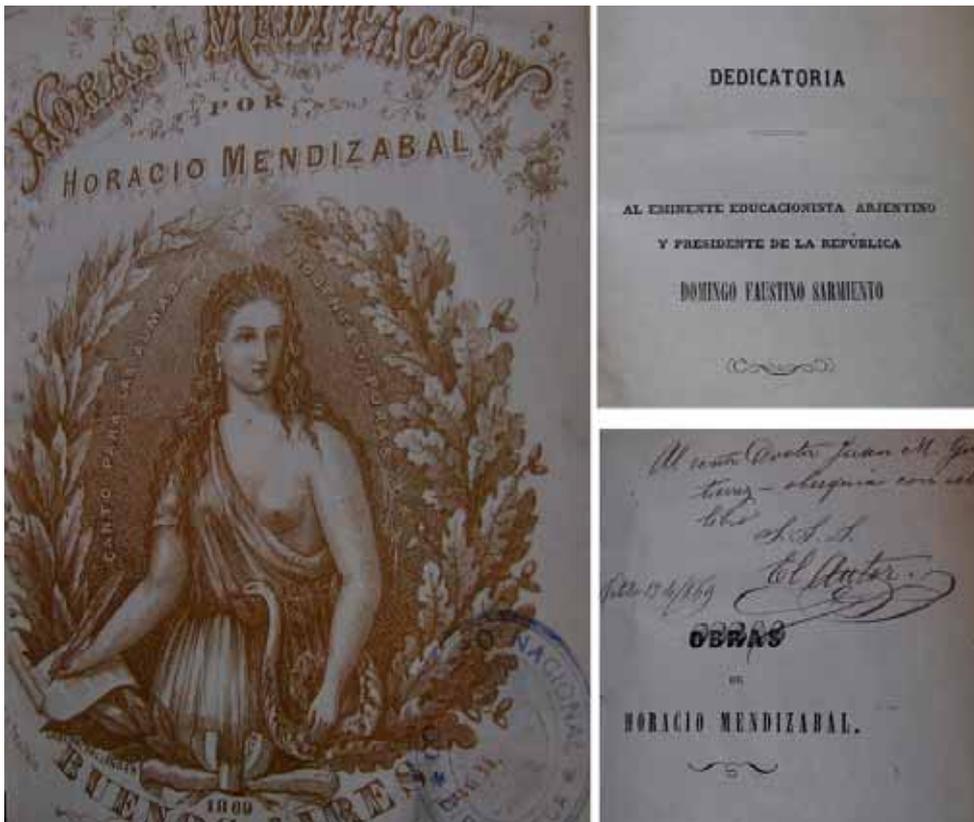
³⁷⁶ *La Broma*, “Varillazos”, 10 de octubre de 1878.

³⁷⁷ Esta información se recoge del diccionario elaborado por Gutiérrez, gentilmente mostrado por el Sr. Juan Pablo Spotorno, bibliotecario de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Sección de Libros Reservados.

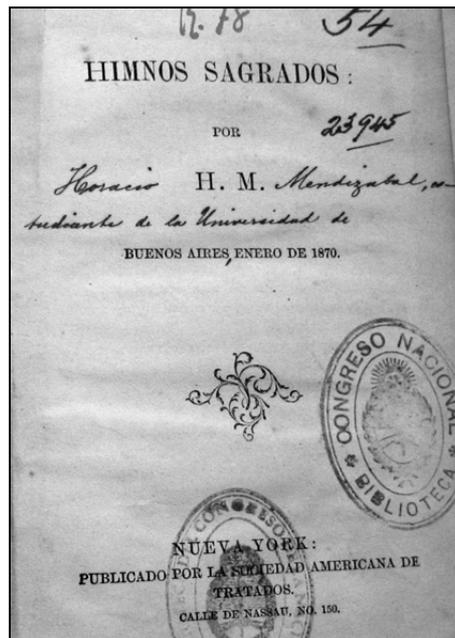
Fig. 3. Tapas y dedicatorias de los libros de Horacio Mendizábal



*Primeros
Versos,*
1865



*Horas de
Meditación*
, 1869



Himnos
Sagrados,
1870

El hermano de Horacio Mendizábal, Ernesto, también se dedicó a las letras. Además de formar parte de la asociación Estímulo de las Bellas Artes, editó un libro en 1881 titulado *Historia de un crimen*, publicado como Tomo I por la Imprenta de Pablo E. Coni, una de las editoriales más importantes del país.

Por último, Santiago Elejalde aparecía como autor del folleto *Consideraciones de un hombre de pueblo*, reseñado por el *Anuario Bibliográfico Argentino* en 1880 como de “actualidad política”³⁷⁸. Volveremos a mencionar estas obras de Mendizábal y de Elejalde por estar ligadas al ámbito político. Por su parte Estrada (1979) menciona un libro de Juan Blanco de Aguirre titulado *Páginas, colección de artículos literarios*, editado en 1888 por la Imprenta Regina Margherita.

Los afroporteños accedían a la esfera pública subalterna -y en contadas ocasiones, a la hegemónica, como vimos para el caso de Horacio Mendizábal- también a través de la literatura. Los intelectuales subalternos insistían en las bondades del estilo “culto” de escribir, publicaban y fomentaban la lectura y la escritura de los miembros de su comunidad, aunque no siempre fueran evaluados positivamente por los “jóvenes distinguidos” de la misma. Así, los estilos romántico-culto y criollista-popular coexistían y movilizaban contradicciones personales en quienes estaban comprometidos con la moralización de su comunidad. Un ejemplo de estas peleas internas que vivían algunos intelectuales afroporteños lo mostraba Gabino Ezeiza. Su éxito como payador también lo llevó a registrar sus versos en papel y en 1887, el *Anuario Bibliográfico Argentino* daba cuenta de dos libros con letras de sus canciones: *Colección de cantares* y *Cantares criollos* (Prieto, 2006: 57). Según Prieto, estos libros eran “claramente

³⁷⁸ *Anuario Bibliográfico Argentino*, 1880: 81.

sospechosos de vulgarizar las formas literarias, medrando, casi siempre, con la facilidad demagógica de los aires campesinos” (2006: 57), pero su inclusión en el *Anuario* reflejaba, según el autor, la gran repercusión que estas obras (junto con las de Gutiérrez, por ejemplo) estaban teniendo. El éxito de estos artistas populares habría forjado la profesionalización de muchos de ellos en un entorno que “presiona[ba] y agudiza[ba] la intención cultista de muchas de las composiciones de los llamados “cantores” o “payadores nacionales” (...) y que exacerba[ba] en los mismos un conflicto de pertenencia, una irritabilidad que [elegía] las más contradictorias vías de canalización” (Prieto, 2006: 70). En una carta que escribió Gabino Ezeiza a Félix Hidalgo (otro autor popular) -citada por Prieto (2006)- éste se defendía de la presión que se cernía sobre ellos (“muchos dirán que nuestro verso no es bueno, que es deficiente, sin ritmo ni compás”³⁷⁹) mientras exponía que el destinatario de sus escritos era el pueblo (“...a esto hay que agregar por ahora que nosotros lo poco que podemos escribir lo dedicamos al pueblo; otros más sabios escriben para las Bibliotecas, y las mejores producciones no están al alcance del pueblo en general”³⁸⁰).

El criollismo, que alcanzaría su esplendor en los años posteriores a los que tratamos aquí, fue la vía de acceso para algunos afroporteños al éxito personal, pero también, como venimos indicando, para que la comunidad reactualizara pasadas tradiciones de la época rosista por la que esta comunidad se veía estigmatizada, reforzando simultáneamente su argentinidad. Los periódicos fueron elementos fundamentales en la consolidación del campo popular de lectura y del criollismo, y aunque durante muchos años lucharon contra este último, siempre estuvo allí, exaltando desde los primeros años la figura del gaucho y de la vida rural:

“... el gaucho Argentino es valiente, sabe luchar con las fieras y abatir la res que le ha de servir de alimento. Libre e independiente, no reconoce ante él superior alguno (...) Ama la libertad, sabe defender las leyes, y al regresar a la humilde choza trae un recuerdo odioso de lo mismo que ha defendido (...) Vive privado a toda clase de instrucción y no le impide ser ingenioso y de viveza para responder (...) Al gaucho Argentino el dinero no le prostituye (...) Hombre valeroso, lealtad a toda prueba, obediencia ciega por afección a la amistad pero cruel si se le provoca. Es un tipo especial, habrá pocos que al gaucho Argentino se parezcan”³⁸¹.

Así, creemos que -al contrario de lo que suele indicarse- la participación y protagonismo de los afroporteños en la creación del imaginario criollista nacional-popular pero también en otros ámbitos de las artes “populares” (el teatro, la payada, el circo, etc.), más que mostrar a una población de “... extranjeros en su propia tierra” (Lewis, 1996:75), “... marginales de las artes de Buenos Aires” (Andrews, 1989: 205), nos habla de la gran capacidad de esta comunidad para conformar un nuevo espacio de interacción en el que tenían mucho éxito: el espacio de “lo popular”, en el que jugaban de locales. Que esto contentara a los intelectuales afroporteños,

³⁷⁹ Prieto, 2006: 70.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ *La Juventud*, “Literatura”, 10 de febrero de 1878. Está firmado por “Onibag, Olegram”, es decir, Gabino, Marcelo.

abocados a que su comunidad estuviera sujeta a los cánones de evaluación de las elites locales, es otra cosa.

4.3.4- Artes plásticas y música

En lo que a artes plásticas se refiere, hubo un pintor afroporteño que ganó cierto reconocimiento en los círculos hegemónicos: Juan Blanco de Aguirre. Estrada (1979), con la información del libro que Blanco de Aguirre escribió, que mencionamos anteriormente, y de otros de los que no da datos precisos (sus títulos serían *Páginas*, de 1888 e *Historia de las Bellas Artes*, sin más datos), ofrece bastante información de su vida. Cuenta que Blanco de Aguirre consiguió la beca del Congreso de la Nación de dibujo y pintura en Florencia, beca que habría ratificado personalmente ante él el presidente Sarmiento, en 1872. Estudió varios años en Italia y regresó a Buenos Aires en 1878, cuando el presidente Avellaneda le habría ayudado a instalar una academia de dibujo y pintura.

El haber estado estudiando en Europa le daba a Blanco de Aguirre un prestigio particular. En la sección “Pensamientos” de *La Juventud*, donde se simulaban pensamientos de distintos personajes de la comunidad, el supuesto Juan Blanco de Aguirre pensaba:

“El largo tiempo que he permanecido allá en la vieja Europa fue con el fin de adquirir un arte, por medio de mi constante afición al trabajo honesto y pacífico, es lo que me ha separado por espacio de cinco años del son de mi sociedad. *Juan Blanco de Aguirre*”³⁸².

Si bien Blanco de Aguirre no obtuvo gran renombre, logró exponer sus cuadros esporádicamente en distintas galerías de arte. Así, *La Perla* anunciaba en 1879:

“En el salón de la Minerva, Florida 76, ha puesto en exhibición el caballero Juan Blanco de Aguirre un hermoso cuadro al óleo pintado por este aventajado artista”³⁸³.

Y también lo hizo en la sección “Bellas Artes” de la Exposición Continental Sudamericana que se llevó a cabo en Buenos Aires en 1882. Noticia de esto nos llega de la terrible crítica publicada en *La Libertad* sobre la muestra en general, pero también sobre la obra de Blanco de Aguirre, de la que el periodista se mostraba horrorizado³⁸⁴. Esa nota en particular establecía claramente la gran calidad de los pintores extranjeros frente al poco arte de los “pintores nacionales”, culpando al gobierno del poco apoyo prestado a la plástica en estas tierras.

³⁸² *La Juventud*, “Pensamientos”, 20 de marzo de 1878, cursivas en el original.

³⁸³ *La Perla*, “Noticias varias”, 28 de marzo de 1879.

³⁸⁴ “Los cuadros que más llaman la atención en la Exposición son, indudablemente, los de Blanes. Es delante de ellos que se agrupan los visitantes en mayor número, mereciendo visible preferencia la célebre tela de la *Fiebre amarilla* y *Últimos momentos de José Miguel Carrera* - no precisamente porque sean los mejores de aquel notable artista, como más adelante tendremos ocasión de ver, sino más todavía que por el asunto, por su tamaño. Desgraciadamente para el Arte, abundan entre nosotros los que aprecian una tela en razón directa a su tamaño, los que miran el arte a varas, y son muchos, por cierto, los que cometerían la herejía de preferir a una de las preciosas miniaturas de Biggs un retrato de tamaño natural de Blanco de Aguirre. ¡Santo Dios!”. *La Libertad*, 21 de marzo de 1882, nota disponible en: <http://www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/BN99-12.htm> (julio de 2007).

Además, insistía en distinguir lo que “pueda halagar más fácilmente la vista del vulgo”³⁸⁵ de las bellas artes refinadas, nuevamente, diferenciando lo “popular” de lo “bello” y distinguido. Sin embargo, más allá de la crítica puntual de este periódico, lo que queremos rescatar es que Blanco de Aguirre estaba representando a la Argentina en el pabellón correspondiente, aún dentro del círculo denominado despectivamente “vulgar”. Nos enteramos también por los periódicos que Blanco de Aguirre ejercía de profesor de dibujo en el Colegio Nacional de Buenos Aires (el más prestigioso de la ciudad, aún hoy), dando cuenta de las críticas que recibía su trabajo artístico pero revelando que era “conocido” en la sociedad en general:

“... es profesor de dibujo en el Colegio Nacional, y es el único que ha adelantado en lo que respecta a hacerse conocer. Sus obras, aunque nunca han sobresalido por la perfección en el arte, han sido apreciadas regularmente; con juicio apasionado, unas veces, con imparcialidad, otras”³⁸⁶.

Bernardino Posadas (sobrino del conocido militar mitrista Manuel Posadas) era alumno de Juan Blanco de Aguirre, y también logró exponer sus producciones, como lo testimoniaba *La Broma* cuando, en noviembre de 1879, elogiaba su obra expuesta en la galería de la Minerva³⁸⁷ y cuando, en 1882, comentaba que una de sus pinturas al lápiz se exhibía en el Pasaje de Burgos³⁸⁸.

La Exposición Continental de 1882 dio, asimismo, cabida a Hilarión Lacarra, quien expuso en la Sección Argentina un “baúl-cama-bote (...) que (...) responde a servir para las tres indicaciones de su nombre”³⁸⁹. *La Broma* decía de él:

“... Lacarra honra a su patria, a la sociedad en que rola, e ilustra su nombre, estimulando al arte a sus semejantes. Felicitamos al artista amigo y nos felicitamos nosotros mismos, porque la gran obra, que indudablemente va a llamar la atención de los concurrentes a la Exposición Continental, pertenece a un argentino y hombre de *color*, como alguien nos llama”³⁹⁰.

Para los intelectuales afroporteños, la “visibilidad” que se ganaba en tales eventos era un hecho importante, ya que acercaba a la comunidad a la sociedad en su conjunto en todo el esplendor de su conseguido “progreso”, y la alejaba del circuito estrictamente “popular”.

Antes de pasar al siguiente apartado, quisiéramos mencionar que los afroporteños eran especialmente reconocidos en la música. La fama afroporteña en el ambiente musical también los hacía protagonistas de espectáculos, funciones teatrales, circos, fiestas barriales, eventos en las iglesias, etc. Justamente, la presencia de afroporteños como organilleros de iglesia era resaltada por Romay en su análisis del barrio de Monserrat. Allí, el autor decía que Casildo G. Thompson fue el organillero de la Catedral entre 1890 y 1900 y Denis (no especifica cuál) era el organillero de la iglesia de Monserrat, donde también tocaba “el negro” Grijera (tampoco dice el

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ *La Broma*, “Cosas que nacen y mueren el misterio”, 30 de julio de 1881.

³⁸⁷ *La Broma*, 20 de noviembre de 1879.

³⁸⁸ *La Broma*, 26 de septiembre de 1882.

³⁸⁹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 3 de marzo de 1882.

³⁹⁰ Ibidem, cursivas en el original.

nombre), mientras que Horacio Carranza lo hacía en la iglesia del Socorro (Romay, 1971: 70). Con orquesta propia o participando de otras, los afroporteños músicos lucían sus conocimientos no sólo en el espacio popular sino también en eventos de las clases hegemónicas, cuyo más claro ejemplo era Zenón Rolón, y muchos de ellos vivían de la música. Así, eran incesantes los avisos en los periódicos de profesores de música (fig. 4).

Fig. 4. Anuncio de *La Broma*, 11 de diciembre de 1879



E incesantes eran también las noticias de los periódicos acerca de nuevas composiciones musicales realizadas por distintos miembros de la comunidad. Evidentemente, esas noticias referían a composiciones consideradas dignas, como las mazurcas, habaneras, polcas, etc.

“«Desconsolada!» Así se llama la preciosa mazurca que ha producido la inspiración musical del caballero Francisco García. A *Desconsolada!* No hemos tenido el gusto de oírla, aún; pero personas que saben apreciar en su justo mérito los progresos de la música les ha llamado sobremanera la atención la elegancia de esa mazurca, que entra también a tomar su asiento en el reducido catálogo de la música nacional”³⁹¹.

El final del suelto refería directamente al éxito que estaban teniendo las composiciones de Zenón Rolón. Éste había estudiado composición musical en Florencia con una beca concedida por el gobierno nacional en 1873. La vida de Rolón ha sido muy bien reseñada por varios autores³⁹² y eso se debe a que sus producciones tenían bastante resonancia tanto en Argentina como en el extranjero. Tocó en el Colón, entre otros teatros, y en 1880, con la llegada de los restos de San Martín al país, se interpretó una *Marcha Fúnebre* de su autoría (Ford, 1899). En el año 1882, y en el marco de la Exposición Continental, Rolón ganó un premio -el segundo premio, según Ford (1899)- por su música, algo de lo que *La Broma* daba cuenta:

“El Sr. D. Zenón Rolón obtuvo en la Exposición, por sus composiciones musicales, uno de los primeros premios. Desde nuestra humilde esfera felicitamos a uno de los más aventajados músicos [con] que cuenta el catálogo nacional”³⁹³.

En el relato sobre su vida, Ford (1899) recuerda que Marco Avellaneda (que en el momento en que el autor escribía era el presidente de la cámara de diputados) le había felicitado a propósito de la fundación un club social, con estas palabras: “tengo que felicitarlo, es decir, que felicitarme, señor Rolón, porque esta obra (...) me da una prueba elocuente del alto grado de cultura de mi pueblo” (1899: 98). Por estas palabras podemos vislumbrar cómo a los ojos de

³⁹¹ *La Broma*, “Noticias varias”, 27 de noviembre de 1879, cursivas en el original.

³⁹² Ford, 1899; Soler Cañas, 1967; Estrada, 1979; Gesualdo, 1982, entre otros.

³⁹³ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 16 de junio de 1882.

la “aristocracia porteña”, aún participando de las artes “cultas”, los afroporteños no dejaban de ser “pueblo” (aunque podían dejar de ser afroporteños). Otra obra de Rolón que tuvo gran repercusión fue la marcha sinfónica *Falucho*, ejecutada al inaugurarse su estatua. En 1887 - cuenta Estrada (1979)- fue designado profesor de música de las escuelas del Consejo Nacional de Educación.

Rolón no fue el único afroporteño que sabemos estudió música en Europa. Manuel Posadas (h.) pasó una temporada en Bruselas, desde donde solía enviar cartas que eran publicadas en *La Broma* contando sus vivencias allí. Según Ostuni, “Don Manuel padre -con la muy presumible ayuda de Mitre- pudo enviarlo a estudiar a Europa con el violinista belga Eugene Ysauye. Llegó a ser primer violín del Teatro Colón, profesor del Instituto Nacional de Ciegos y, nada menos, que maestro de Juan José Castro. También dirigió grandes orquestas que animaron bailes del carnaval de principios de siglo. El diario «La Tribuna» del 11 de febrero de 1903 comenta al respecto: «El Politeama Argentino presentará en los próximos bailes una innovación que será recibida seguramente con satisfacción por el elemento bailarín. La empresa se ha ocupado especialmente de organizar una orquesta de 40 profesores en su totalidad argentinos, bajo la dirección del maestro Manuel Posadas...»” (1994, s/d).

En este trabajo no haremos hincapié en la fama que consiguieron algunos o en la gran cantidad de músicos afroporteños que había en la ciudad, que fue y es objeto de ricas y variadas investigaciones. Queremos rescatar sin embargo que la música formaba un elemento de la expresión artística afroporteña de fundamental importancia para ella, al igual que los bailes. La música se tocaba en casa y se enseñaba también en el seno del hogar, como puede constatarse por la gran cantidad de músicos que había dentro de muchas de las familias afroporteñas, tal como lo había notado Andrews (1989), que cita el caso de la familia Thompson. Otro ejemplo interesante lo ponía la familia Espinosa, de reconocido prestigio en la ciudad, que había tocado en conjunto en una tertulia:

“Todo el mundo sabe o lo que es más conoce en la distinguida familia de Espinosa a unos de los más excelentes músicos que han nacido y viven en esta capital. Se conoce a Pedro, a Andrés, a Lorenzo, a Juan, y como se sabe hasta las señoritas hermanas profesan el arte musical; pero lo que es para nosotros una novedad, una agradable novedad, es oír ejecutar a los niños como los tres de Pedro, que la mayorcita apenas contará once años, con la posición y gusto que desempeñan nada menos que en el Pistón, Bajo y Violín, lo que nos induce a felicitar al Sr. D. Pedro Espinosa, deseándole que sus niños prosperen en el arte favorito de su familia, y nos proporcione alguna vez a la sociedad hacer conocer los méritos de sus tres joyas”³⁹⁴.

Pero la fama o el reconocimiento que conocieron algunos afroporteños dentro de los círculos de elite de la ciudad, no parecía ser acorde con los esfuerzos que los miembros de esta comunidad realizaban para ser tenidos en cuenta en el medio de las bellas artes, de la literatura o de la música. Y aunque los intelectuales afroporteños enfatizaban en el cambio que debía

³⁹⁴ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de noviembre de 1882.

producirse en la comunidad, debían reconocer que el camino no estaba tan allanado para los afroporteños, aún cuando siguieran los pasos recomendados para “civilizarse” y “modernizarse”.

En julio de 1881, *La Broma* publicaba un largo editorial, titulado “Cosas que nacen y mueren en el misterio”. Citaremos algunos párrafos que ponen de manifiesto cómo los grupos hegemónicos limitaban la “entrada” de los afroporteños en los círculos de reconocimiento:

“Ah! Es que esa Ley inmutable y divina, que nivela a todos los seres de la tierra, la ha falseado el hombre, creando distinciones de raza, estableciendo jerarquías sociales que humillan y envilecen al hombre ante la vanidad y la pompa en que está envuelto el mundo! (...) De vez en cuando resuena un nombre en nuestro círculo social: nombres oscuros, sin antecedentes y sin más títulos que los recomienden a la consideración, que la inteligencia o el genio que brilla esplendoroso sobre sus frentes empapadas por el sudor del trabajo (...) Hay muchos jóvenes poetas, y García Mérou, Navarro Viola, Mitre (Adolfo) y Rivarola, indudablemente estarán a la cabeza, pero no es solamente porque hayan nacido dotados de inspiraciones preciosas, sino también porque desde sus primeros ensayos han sido acariciados con el aliento, el impulso y el estímulo, animándolos a seguir (...). Y reciben cada día más aliento y su reputación cada vez más se extiende inspirando respeto (...) Pero muy lejos de eso sucede con nuestros poetas - que en realidad los tenemos- que nadie los conoce y se ignoran, por consiguiente, sus obras, que muchas de ellas llegan casi al nivel de las de los ya citados. Fuera de nosotros, ¿quién conoce [a] (...) Casildo G. Thompson? Verdad es que [ha] publicado, pero en un Almanaque, que puede decirse también que ha sido escrito expresamente para nosotros, y por lo tanto, no ha salido de nuestro círculo social. ¿Quiénes, más que nosotros, leen las frecuentes producciones con que Mateo Elejalde engalana continuamente las columnas de nuestros humildes periódicos, que jamás salen tampoco de nuestra fracción social? ¿Qué impulso, qué estímulo puede recibir un joven que lanza sus primeros trabajos, precisamente, en un *público* que a más de ser pequeño, carece en la generalidad de las aptitudes necesarias para apreciarlos (...)? (...) [L]es deseamos que [la crítica] los anime y los ponga en el sendero que emprendieron los primeros, haciendo conocer de todos sus nombres desconocidos y sus obras olvidadas en el rincón oscuro en que se alberga esta sociedad que se denomina de *color*. Tenemos pintores, como Blanco de Aguirre y Bernardino Posadas (...) En la música, son muchos los jóvenes de nuestra sociedad, que se dedican a ella, siendo algunos notabilidades reconocidas por personas competentes (...) Son muchas, pues, las cosas que nacen y mueren en el misterio, ignoradas para el mundo que rueda engolfado en la vanidad y la pompa de la tierra, pero no para el Dios justiciero que observa las debilidades y flaquezas de la humanidad. ¡Cuánta injusticia en este mundo miserable!”³⁹⁵

No sólo esto nos confirma la hipótesis -esbozada primero por Chamosa (1995) y desarrollada luego aquí- de que la esfera pública afroporteña discurría en forma paralela a la esfera pública hegemónica, pugnando por unirse a ella, sino que nos deja entrever la frustración que esto causaba a los intelectuales subalternos. La intención que éstos tenían para los miembros destacados de su comunidad era que fueran reconocidos en los círculos de la “cultura”, pero este camino les estaba vedado, aún cuando hubiera algunos pocos que sí logran cierto renombre. Llama además la atención la idea acerca de las jerarquías raciales que se esbozaba aquí. Las distinciones de raza, para este periodista, no eran naturales/“divinas”. Por el

³⁹⁵ *La Broma*, “Cosas que nacen y mueren en el misterio”, 30 de julio de 1881, cursivas en el original.

contrario, eran divisiones creadas por los seres humanos para dominarse mutuamente, falseando la “ley divina” que era evidentemente de igualdad. No había esencias en esta definición, había jerarquías sociales que debían ser traspuestas, moldeadas por el esfuerzo y la voluntad de cambio que los intelectuales afroporteños intentaban inculcar. Simultáneamente, el escrito admitía que los parámetros de lo “civilizado” eran los correctos, frente a la barbarie que imperaba en la comunidad. La visión del redactor de los afroporteños, olvidados en un rincón oscuro de la sociedad, con las “frentes empapadas por el sudor del trabajo” los aunaba con otros grupos sociales, con la esfera de los trabajadores, con el mundo popular, donde los afroporteños sí obtenían reconocimiento. No sólo eran “locales” frente a los inmigrantes, hábiles conocedores del idioma, de la ciudad, de las costumbres, de los códigos, sino que poseían y desarrollaban habilidades artísticas, y estaban insertos con anterioridad -aunque precariamente- en la estructura laboral que recibía los inmigrantes europeos, y también en el Estado que los llamaba a poblar el país. Una estructura laboral y un Estado que se formaban y cambiaban, y que requería una nación y un pueblo de obreros disciplinados, aunque sobre esto volveremos en el capítulo 7.

Pero los afroporteños sí tenían momentos de especial visibilidad en la esfera pública burguesa, momentos en que su presencia era importante, ya fuera real o simbólicamente. Uno de esos momentos era el carnaval.

4.4- Nota sobre la risa y lo cómico

Antes de entrar de lleno en el tema del carnaval en relación con la comunidad afroporteña vamos a hacer un breve comentario acerca del humor y de lo cómico que caracterizaba a esta época y a la comunidad con que trabajamos.

Hemos mencionado anteriormente el estudio de Bajtin (2005) sobre el carnaval en la Edad Media y en el Renacimiento, uno de los más notables y reconocidos del género. En él, Bajtín ahondaba en el modo en que las formas de comicidad expresaban la cosmovisión y la cultura populares, encontrando su máxima expresión en la celebración del carnaval. El carnaval, según el autor, proponía un tiempo desjerarquizado, en el que los actores “vivían” la fiesta, deshaciéndose la distinción entre actores y espectadores. Era así una fiesta de carácter universal, que traía aparejada la idea de renovación completa, donde se abolían provisionalmente las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. La “risa carnavalesca” tenía, asimismo, unas características complejas difíciles de asir desde la comicidad de la modernidad. Para Bajtín, la risa carnavalesca era patrimonio del pueblo (todos reían en una risa general), era universal (contenía todo, incluido el propio carnaval), era ambivalente (alegre pero sarcástica) y llegaba a escarnecer a los mismos burladores. Esta última característica “es una de las diferencias

esenciales que separan la risa festiva popular de la risa puramente satírica de la época moderna” (2005: 17).

Bajtín destaca de la cultura cómica popular medieval la concepción estética de la vida práctica que la caracterizaba, denominándola “realismo grotesco”. Así, el realismo grotesco de la Edad Media y del Renacimiento sería un sistema de imágenes donde lo cósmico, lo social y lo corporal estaban ligados indisolublemente (2005: 23) y se diferencia específicamente por ello del romanticismo grotesco, aunque algunas de sus características habrían perdurado con nuevos sentidos. La cultura cómica popular medieval, en palabras de Bajtín, “estructura las formas del realismo grotesco [y] estuvo siempre ligada a lo material y corporal. La risa degrada y materializa” (2005: 25). En este sentido, en el realismo grotesco medieval el cuerpo se volvía fundamental, era un cuerpo unido al mundo a través de “... orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites (...) Una de las tendencias fundamentales de la imagen grotesca del cuerpo consiste en exhibir *dos cuerpos en uno*” (2005: 30). Por el contrario, en el romanticismo grotesco “... la cosmovisión carnavalesca (...) deja de ser la visión vivida (podríamos incluso decir *corporalmente* vivida) de la unidad y el carácter inagotable de la existencia (...) En el romanticismo grotesco la risa es atenuada, y toma la forma de humor, de ironía y sarcasmo. Deja de ser jocosa y alegre. El aspecto *regenerador* y positivo de la risa se reduce extremadamente” (2005: 40).

Sugestivamente, los intelectuales subalternos afroporteños reflexionaban sobre el carácter de la risa, sobre su uso y su significación, dejándonos con sus pensamientos indicios del humor -o de los humores- que recorrían en la época a esta comunidad subalterna. La risa “romántica” que describiera Bajtín (2005) se presentaba para un periodista de *La Juventud* como el modo de “dar la otra mejilla” ante las adversidades de la vida. De hecho, esa risa sarcástica e irónica denotaba cultura, frente a la grosería y a las formas grotescas que resaltaban la corporalidad, que evidentemente estaban también ahí:

“En adelante caminaremos con la sonrisa en los labios; cumpliendo aquello que Lamartine ha dicho: «La risa es la última de las facultades humanas». Lo cumpliremos sí, a pesar de que estamos comprendidos que la risa no es una facultad, sino en todo caso, una expresión nerviosa original (...) Reír en cambio de los que otros tantos han llorado por estos mundos. Reír que la seriedad bastante daño nos ha hecho (...) Hoy hay que reírse de todo cuanto se encuentre hecho; y al preferir la risa al enojo, la palabra culta y juguetona al insulto grosero y áspero, revestido comúnmente con formas de la ira que de gravedad, es porque queremos entronizar la instrucción el progreso en la novel sociedad, logrando de paso que la juventud se pueda inspirar en el crisol de los adelantados del tiempo...”³⁹⁶.

³⁹⁶ *La Juventud*, “Risa!”, 10 de febrero de 1878.

Para los periodistas afroporteños, estas dos formas de risa contemporáneas separaban a quienes las utilizaran en personas “cultas” (comedimiento de la expresión corporal) o en pertenecientes al mundo de “lo popular” (el cuerpo como protagonista). Y para los intelectuales subalternos, ni siquiera en carnaval la risa reencontraba una universalidad desjerarquizadora. Esto quedaba muy bien reflejado en las alusiones que se hacían a la “máscara”. Según Bajtín, “[e]n el grotesco romántico, la máscara está separada de la cosmovisión popular y carnavalesca unitaria y se debilita y adquiere otros sentidos ajenos a su naturaleza original: la máscara disimula, encubre, engaña, etc. (...) En el romanticismo, la máscara pierde casi totalmente su función regeneradora y renovadora y adquiere un tono lúgubre. Suele disimular un vacío horroroso (...) Por el contrario, en el grotesco popular la máscara cubre la naturaleza inagotable de la vida y sus múltiples rostros” (2005: 42).

La máscara carnavalesca de los periodistas afroporteños no era una máscara regeneradora. Por el contrario, era una máscara que por un tiempo determinado iba a encubrir el dolor cotidiano, la pobreza. De hecho, para el periodista no sólo en carnaval se usaban máscaras, sino que la máscara era lo que caracterizaba la existencia diaria:

“El Carnaval, después de la careta que todo el año cubre nuestro rostro, le añadimos otra, demostrando así claramente y sin ningún temor con las locuras que hacemos, que hemos sido anteriormente, permítasenos la frase, *locos cuerdos*. Reír en esos días es nuestra misión, aunque el corazón [palabra ilegible] en el dolor. ¿No lo hacemos miles de veces en sociedad, disimulando nuestro pesar? Entonces lo haremos cubiertos con la capa de la locura o del disfraz: todo viene a ser la misma farsa”³⁹⁷.

Máscaras que intentaban simular alegrías pero que filtraban el dolor, el desamor, la pobreza, según un cronista de *La Broma*:

“Esto y otras cosas pensaba el martes de carnaval (...) En realidad no estaba yo alegre (...) Pero al llegar al teatro mis labios ostentaron una sonrisa «máscara de dolor» pues no era asunto de tener cara de Viernes Santo cuando todos los semblantes armonizaban por la risa. Yo he sabido esa noche que los labios pueden reír mientras el alma llora, he sabido...”³⁹⁸.

Esta mirada romántica de la vida se plasmaba continuamente en las páginas de sus publicaciones. La utilización de la ironía y del sarcasmo era una constante en los periódicos. Desde el mismo nombre de *La Broma* hasta el manejo persistente de las cursivas y de las comillas para resaltar tipográficamente los elementos sobre los que se ironizaba -como venimos leyendo- instalaban a los periódicos y sus redactores y directores en el humor romántico, crítico, en la risa sesgada e inmaterial³⁹⁹. Así lo enfatizaba *La Broma*, cuando desde sus páginas de aludía a las peleas internas de su comunidad:

³⁹⁷ *La Juventud*, “El carnaval”, 6 de febrero de 1876, cursivas en el original.

³⁹⁸ *La Broma*, “Crónica”, 14 de febrero de 1880.

³⁹⁹ Es interesante que el tipo de humor que se desarrollaba en el periódico no resulta nada ajeno al humor que se utiliza y permea todo hoy día en la ciudad de Buenos Aires, de corte satírico e irónico hasta las últimas consecuencias, que implica en primer lugar la ironía (no la risa) de uno mismo.

“Nos duele como miembros de esta sociedad tan vilipendiada, manifestar estas cosas, aún cuando lo hacemos con el satírico y el estilo farsaico que nos inspiran estas faltas de criterio y de seriedad”⁴⁰⁰.

Sin embargo, y como ya venimos observando, en las columnas de las publicaciones afroporteñas se “colaban” risas distintas, modos de diversión y corporalidades siempre criticadas por su intelectualidad. Como sabemos, el protagonismo del cuerpo en el grotesco era, para Bajtín, uno de los elementos fundamentales para entenderlo y caracterizarlo. Hemos visto en varias oportunidades cómo los intelectuales subalternos referían constantemente a personas “groseras”, con “movimientos ampulosos”, que “gritaban” e “insultaban”, que provocaban desórdenes. La crítica a esta postura -a esta corporalidad desmedida- era continua, y podemos pensar también que esta corporalidad grotesca se asociaba a los candombes y al estereotipo del negro -lo veremos enseguida-, que usaba y vivía el cuerpo de un modo distinto a la sociedad “cultura”, pasando a formar parte del imaginario de lo “popular”.

Así, podemos leer en los periódicos -especialmente en forma de canciones y poemas- una “picaresca” donde lo material y lo corporal volvían a tener protagonismo frente a los sentimientos “profundos” y sus descripciones rimbombantes. Un ejemplo de la picaresca es el poema “El campo verde”, publicado en *La Perla*, firmado por “Mamerta”, en el que se relataba que una joven perdía la virginidad con un tal Vicente, quien decía:

“Por eso nada me importa/si un rubio, moreno o chico,/ desea penetrar a la huerta/ y jugar con su..... abanico”⁴⁰¹.

Por su parte, Nicolás Machado (el payador que desafiaba a Ezeiza) publicaba en *La Juventud* los siguientes versos que transcribimos textualmente, tal como también lo hacía el periódico, según sus propios dichos:

“Soy fuerte en *orto*.....*grafía*/(...) Jamás pretiendo que yera/ Mi *pluma* algun corazon/Pues tan solo es mi pacion (¡ojo!)/ Que es á C. y h. con maña/ Vuelvan con su fiera saña/ A rasparme el *diapason* [sic]”⁴⁰².

En *La Broma*, se colaba entre los “sueños” del cronista (los sueños eran una composición en verso que solían aparecer en el periódico donde el periodista relataba sucesos reales o inventados acontecidos en la sociedad como si los hubiera soñado) la siguiente frase, dirigida aparentemente al director del periódico en ese momento, Juan A. Costa:

“Juan Costa, no el Director,/ a su *Conga* le cantaba/ y ella, negro, le decía,/ tocame pues, el *tambor*”⁴⁰³.

Con el grotesco surgían también las denominaciones internas de la comunidad, el “negro”, la “conga”, epítetos que se utilizaban de forma intracomunitaria asumiendo la afrodescendencia conjuntamente con el mundo “popular”. Es interesante recalcar aquí una relación fonética particular: la que se da en la sucesión de las palabras grotesco- grosero- grone-

⁴⁰⁰ *La Broma*, “Redacción”, 5 de agosto de 1881.

⁴⁰¹ *La Perla*, “Campo poético”, 15 de enero de 1879.

⁴⁰² *La Juventud*, “Gacetilla”, 10 de diciembre de 1878, cursivas en el original.

⁴⁰³ *La Broma*, “Varillazos”, 3 de febrero de 1881, cursivas en el original.

groncho. Estas últimas dos corresponden a dos voces en uso actualmente en Buenos Aires, la primera es la inversión simple de “negro”, la segunda deriva de ésta⁴⁰⁴. Esas dos palabras se utilizan para denominar despectivamente a personas de clase popular, supuestamente faltas de modales o de educación. Por último, existe también un sonido familiar entre ese groncho/a y el morocho/a, epíteto que comenzaba a utilizarse cariñosamente en la Buenos Aires finisecular para referirse a un ser querido, en principio de cabellos o piel oscuros, tal como lo expresaba un cronista en *La Broma*:

“Estoy enamorado con todo el fuego de mi alma, estoy delirante, loco por una tierna morocha que tiene unos ojos matadores”⁴⁰⁵.

Además de la picaresca, las deploradas “bravuconadas”, los gestos “brutales” y violentos encontraban lugar en las páginas de los periódicos (profundizaremos sobre este tema en el capítulo 6). Era el caso de una nota contra el ex redactor de *La Juventud*, Gabino M. Arrieta, publicada por un redactor de *La Broma* cuyo seudónimo era Restituta (la inversión de roles de género también nos parece alusiva a la cuestión del humor), y que lo amenazaban así:

“Con latas y tachos viejos/ con papas y grandes nabos,/ te esperan algunos bravos/ para recibirte aquí/ Te van a dar «grandes» bailes/ como se han visto muy pocos,/ tus compañeros, los locos/ cantando *quiquiriquí*”⁴⁰⁶.

Justamente, en una pelea de Gabino Arrieta contra Julio Cabot -que escribía en *La Perla*- el redactor de *La Juventud* se salía del papel de honorabilidad que decía lo caracterizaba y espetaba las siguientes frases:

“No fui joven de reputarme un valiente a comparación de otros que nada valen y se dan aires de matones; pero sí puedo asegurarle, que antes que ud. ose el arrojarme la *bolilla de estricnina*, que habla, sabré VACIARLE EN SU CABEZA BASTANTE PLOMO DERRETIDO- A los que me provoquen a dar escándalo, escándalos he de dar.....”⁴⁰⁷.

Ese mundo material, corporal, descomedido, paralelo al mundo “culto” que pregonaban los periódicos desde sus páginas, conformaba la esfera de “lo popular”, y los “negros” eran protagonistas allí aún en contra de los deseos de sus intelectuales. Es que el cuerpo del negro “actuaba” lo popular. Sus formas de hablar, de moverse, su sexualidad siempre resaltada por los miembros de los grupos hegemónicos eran los estereotipos que se utilizaron para definirlo, encontrando un punto de inflexión para ello en la visibilidad que adquirirían en el carnaval.

⁴⁰⁴ Un equivalente pero utilizado en zonas rurales sería la voz “mencho” (Cirio, 2005), que creemos también se puede relacionar con “mersa”, otra forma de denominar lo grosero o faltar de gusto, que caracterizaría a las clases populares.

⁴⁰⁵ *La Broma*, “Conversación”, 18 de septiembre de 1879.

⁴⁰⁶ *La Broma*, “A Gabino Machengo Ateirra”, 1 de enero de 1880, cursivas en el original.

⁴⁰⁷ *La Juventud*, “Como apéndice”, 20 de agosto de 1878, cursivas y mayúsculas en el original.

4.5- Carnaval

A lo largo del siglo XIX, el carnaval fue un evento de vital importancia en la ciudad. Sus festejos, sus juegos, sus disfraces, sus músicas y bailes fueron objeto de innumerables escritos, tanto en su época como posteriores. Toda la ciudad se volcaba al festejo, incluso los “prohombres” de la nación -como Alberdi o Sarmiento- disfrutaban del carnaval y hablaban de él en sus periódicos (César, 2005). Aún así, desde tiempos coloniales hasta la década de 1840, el carnaval fue repetidamente reglamentado e incluso prohibido totalmente y “para siempre” por Rosas, debido a los constantes “desmanes” que producía una población que participaba enfervorizada de los festejos (Puccia, 1974; César, 2005). Luego de la derrota de Rosas, el carnaval vivió un resurgir cuyo punto culminante en importancia se produjo en la década de 1870, cuando los periódicos calculaban una participación de 80.000 personas en la fiesta (Chamosa, 2003: 115).

Chamosa define al carnaval porteño de la segunda mitad del siglo XIX como “multiclasista y multiétnico” (2003: 115), una práctica social “masiva” impulsada por un sector de la elite liberal como parte de un proceso de inculcación de una “didáctica de la responsabilidad individual del ciudadano” (2003: 116). El autor entiende que el carnaval era un momento en que la sociedad civil se exponía a pleno, a través de su tejido asociativo -que estudiaremos en siguientes apartados- piedra angular de la sociedad de la época. El carnaval cumpliría, según Chamosa, “la función de hacer visible la realización del sueño de una nación cívica cosmopolita y moderna” (2003: 117). Para ello, se organizaba una fiesta con desfile público -el corso, en el que participaban todos los habitantes de la ciudad, inmigrantes y nativos, aristócratas y marginados sociales- liderado por la elite porteña, esperándose de todos los participantes un comportamiento acorde con los valores republicanos, reflejo de una sociedad moderna y unida, especialmente a través del asociacionismo (Chamosa, 2003).

En su estudio sobre la sociabilidad festiva, Chamosa (2003) intenta alejarse explícitamente de la visión foucaultiana del pasaje a la modernidad como una serie de operaciones de disciplinamiento, entre las que se suele incluir el disciplinamiento del, y a través del, carnaval. Para el autor, había muchos jóvenes liberales de elite que buscaban distanciarse de las ideas de represión que se imponían desde las instituciones del Estado y proponían que la civilización se podría alcanzar si la sociedad encontraba sentimientos de solidaridad y respeto. Así, “[a]unque las autoridades municipales y policiales siempre ejercieron alguna presión por limitar las prácticas populares, existió un consenso entre influyentes miembros del patriciado liberal sobre la necesidad de liberalizar los juegos de carnaval y aprovechar el entusiasmo popular para construir una sociedad civil moderna. Las esperanzas de esa elite estaban cifradas

en la constitución de sociedades carnavalescas, que vendrían a cumplir una acción pedagógica entre los jóvenes al introducirlos en los principios del asociacionismo” (2003: 133).

Creemos que si bien el estudio de Chamosa es interesante y agudo, el énfasis excesivo que pone en el asociacionismo le hace perder de vista el fuerte disciplinamiento que sí se ejercía en la sociedad, no solamente por acción directa de los estamentos de poder estatal o de las clases hegemónicas. Como venimos viendo, la visión foucaultiana de disciplinamiento social es muy útil para comprender los procesos que vivía la comunidad afroporteña en las décadas de 1870-80, gracias a la agitada labor de sus intelectuales subalternos, y que se mostraba también en el carnaval. Esta visión no debe empañar, empero, que las acciones de los intelectuales subalternos no estaban exentas de contradicciones, y que además compartían como el resto de la población las representaciones y los discursos que circulaban, tanto los de los jóvenes liberales republicanos como de quienes insistían en moralizar a través de las leyes de censura.

Para los afroporteños y afroporteñas, el carnaval era una oportunidad de divertirse, de bailar y de actuar con una libertad que pocas veces se vivía en la ciudad, pero también de mostrarse como una comunidad encaminada con pie firme al progreso y la civilización, elementos contemporáneos y contradictorios que dejaban huellas en los periódicos. No haremos en este trabajo un ensayo profundo sobre el carnaval en relación con los afroporteños, aunque sí estudiaremos tres elementos. En primer lugar resaltaremos la importancia que el carnaval tenía para la comunidad. En segundo lugar, el fuerte disciplinamiento que los intelectuales afroporteños ejercían sobre su grupo también en este campo y la relación de los intelectuales con las comparsas y distintas asociaciones carnavalescas y musicales. En tercer lugar, la relación de la famosa comparsa “Los negros” con el papel de la población afroporteña en la conformación de la nación homogénea.

Ya en diciembre los periódicos afroporteños ponían de relevancia la llegada de la fiesta y para febrero-marzo las únicas noticias que se publicaban tenían que ver con ella. Sucedió algo similar con los periódicos de las elites locales, que dedicaban casi toda su atención a los festejos.

“El Carnaval, que es el «Rey de la Broma», para nosotros, nos invita a que cedamos ancho paso a la pléyade juvenil que nos acompaña, y esto, lo hacemos gustosos”⁴⁰⁸.

No sólo los periódicos existentes comenzaban a dedicarse casi exclusivamente al carnaval, sino que los meses estivales presenciaban -según lo implicaban los propios periodistas- la fundación o resurgimiento de publicaciones. En un número de *La Broma* de enero de 1881, se anunciaba la reaparición de *El Aspirante* (dirigido por Nicasio F. de la Torre) y de *El Obrero* (dirigido por Thompson, Bello y Espinosa), y también de *La Perla*:

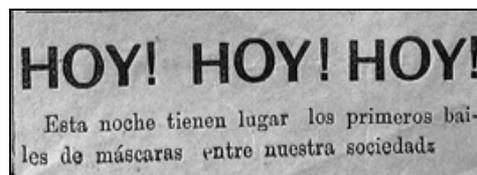
“Sigue la lluvia! Más vale que nos de por ese lado y no por el otro! También “La Perla” reaparecerá en su formato primitivo a fines del presente mes. Bienvenido sea nuestro

⁴⁰⁸ *La Broma*, “Redacción”, 14 de febrero de 1879.

antiguo y popular colega. Venga, venga, caro! que para todos hay si no arroban. Cómo se conoce que el carnaval se aproxima”⁴⁰⁹.

Los relatos de carnaval que se hacían en los periódicos no escondían la emoción que se vivía con la llegada de la fiesta, resaltada tanto en las noticias como en la tipografía que se utilizaba en sus páginas.

Fig. 5. *La Perla*, 15 de febrero de 1879



O también en la forma de escritura, casi cantando junto con las comparsas carnavalescas:

“«Los Esclavos» ya *templan*.(...) [H]an empezado a ensayarse desde la presente semana, en la calle de la Paz, número 12. ¡Que toquen los *Esclaaaaavos!*”⁴¹⁰.

Meses antes de que comenzara el carnaval, los periódicos citaban a las sociedades, publicaban sus anuncios, daban noticias de las composiciones musicales, de los estandartes que se preparaban, el clima del carnaval comenzaba a filtrarse en todos los renglones de las publicaciones:

“Me parece que ya estamos en pleno Carnaval, lo que oigo los continuos ensayos de las diferentes sociedades musicales, lo que veo los preparativos del indisoluble CLUB, y en fin, todo ese movimiento que nos anuncia la proximidad de los días de locura (...). Los pomos están baratísimos (...) Todo está al alcance de los más exigentes bolsillos. Con que así, prepararse muchachos que no falta más que un mes y ocho días para gozar *ad libitum* [sic]”⁴¹¹.

Que los pomos fueran baratos no era un tema menor. Las disposiciones policiales de 1876 que prohibían los juegos con agua y huevos sólo permitían el juego con pomos, lo que afectaba directamente a la población de escasos recursos de la ciudad que veía mermada su capacidad de participar en la fiesta en todas sus instancias. Como habíamos dicho, el carnaval porteño tuvo una larga historia de reglamentaciones y prohibiciones, siempre justificadas en el desenfreno, amoralidad y violencia con que decían terminaban los festejos. Desde la ya mencionada suspensión “para siempre” del carnaval dictada por Rosas, a la reglamentación que prohibía los juegos con agua y huevos de olor (característicos de los carnavales en los períodos anteriores) que fue extendida en 1876 y renovada varias veces por los incumplimientos constantes a la

⁴⁰⁹ *La Broma*, “Sueñitos de costumbre”, 4 de enero de 1881.

⁴¹⁰ *La Broma*, “Sueñitos de costumbre”, 23 de diciembre de 1881, cursivas en el original.

⁴¹¹ *La Broma*, “Varillazos”, 21 de enero de 1878, cursivas y mayúsculas en el original. El “club” refiere al Club Retirada, al que pertenecían los redactores de *La Broma*. Los “pomos”, por su parte, eran la forma que se había encontrado para reemplazar los juegos con agua. Se trataba en principio de unos utensilios parecidos a las jeringas que lanzaban agua (perfumada o no) en cantidad controlada, y más adelante -hasta hace pocos años- fueron aerosoles que lanzaban espuma, vendidos especialmente para la época de carnaval.

misma, los carnavales siempre ponían en alerta a la policía que movilizaba a la mayor cantidad de efectivos posibles para prevenir peleas y tumultos (Puccia, 1974). En 1882, el periódico *La República* recordaba en “Disposiciones Policiales sobre el Carnaval” que la ordenanza de 1876 seguía vigente y la volvía a publicar en su totalidad⁴¹², sobreentendiéndose la falta de cumplimiento de la misma. En algunas ocasiones los afroporteños adherían expresamente a ellas. En 1873 *La Igualdad* acataba con agrado la prohibición policial a disfrazarse, bajo excusa de la “cuestión electoral”:

“Tenemos entendido que el Sr. Jefe D. Enrique O’Gorman, trata de prohibir el disfraz en el próximo Carnaval, y si esto es cierto, no podemos menos de aplaudir esta medida de tan trascendental objeto en las actuales circunstancias por que atraviesa el país. [Es por l]a cuestión *electoral*, como se comprende, en pueblos tan apasionados como el nuestro, y de un carácter casi excepcional en el sentido político; [la prohibición] es un medio eficaz para evitar incidentes desagradables, que vengán a poner en conflicto a la sociedad por medio de los desórdenes que traerían esas fiestas de desahogo pueril. Así pues estamos de acuerdo con esa disposición, mucho más cuando el estado de la salud no es satisfactorio”⁴¹³.

Claro que el partido de *La Igualdad* era el que estaba en el poder en ese momento, y nos imaginamos que su rival político, *El Artesano*, haría queja expresa de la medida en sus páginas. Sin embargo, *La Igualdad* iba más allá de los designios de la Municipalidad al pedir que no se permitieran los bailes en salones debido a la existencia de casos de cólera en la ciudad:

“... la circunstancia de ser cierta la existencia de cólera, no debe permitirse jamás ese hacinamiento de gentes en ningún paraje público; por otra parte la fiebre electoral que podría ser causa de venganzas”⁴¹⁴.

Sin embargo, también surgían entre los afroporteños fuertes reticencias a aceptar los edictos policiales. Si los carnavales traían consigo la alegría y la fiesta, venían acompañados asimismo de un gasto muy acusado para las familias afroporteñas en trajes, máscaras, entradas para los salones bailables, etc., que debía sumarse entonces a la prohibición de jugar con medios accesibles -agua o huevos de colonia- obligando a comprar pomos. “El carnaval ha dejado nuestros bolsillos en un estado completamente crítico”⁴¹⁵, decía *La Broma* en 1878 y en 1876, año de la prohibición de los juegos con agua, *La Juventud* exclamaba

⁴¹² “Ayer fue expedido el siguiente edicto por el Jefe de Policía: Estando vigente la ordenanza Municipal de 21 de marzo de 1876, que reglamenta las fiestas de carnaval, y siendo necesario hacerla cumplir estrictamente para evitar que se altere el orden en las calles, se produzcan accidentes y se ataque públicamente la moral y la cultura de la Sociedad, El Jefe de Policía de acuerdo con lo estatuido en dicha ordenanza y las disposiciones posteriormente sancionadas, DISPONE: 1º Queda prohibido jugar con agua contenida en bombas de cualquier clase, baldes, jarros, aguasendos u otros recipientes, permitiéndose únicamente el empleo de pomos cuya longitud no exceda de ocho pulgadas y cuyas aguas sean inofensivas. 2º Queda prohibido arrojar sustancias u objetos que de cualquier manera puedan causar daño o perjuicio. 3º Queda terminantemente prohibido el uso de uniformes militares de la época, de trajes sacerdotales y la caricatura de funcionarios públicos...” *La República*, “Boletín del día”, 17 de febrero de 1882. El edicto constaba de 10 artículos, sólo hemos reproducido los primeros.

⁴¹³ *La Igualdad*, “Al Jefe de Policía”, 28 de diciembre de 1873, cursivas en el original.

⁴¹⁴ *La Igualdad*, “Sección varia”, 28 de diciembre de 1874.

⁴¹⁵ *La Broma*, “Varillazos”, 11 de marzo de 1878.

“[Los franceses dicen:] «La alegría es el tesoro del desgraciado. El rico la compra, el avaro la regatea y el pobre de ella goza de balde». ¡Tienen razón! ¿A qué número no ascenderán los infelices que no puedan hacer uso del día de *Carnaval*..... por la razón de que sus fuerzas no les alcancen para comprar los susodichos pomos?»⁴¹⁶.

Evidentemente las restricciones perjudicaban sobre todo a quienes no podían adquirir los pomos permitidos por la municipalidad y que ejemplificaban el modo civilizado de festejo. Juan Llambías, en una nota que aparecía en *La Juventud*, intentaba convencer de la bonanza de la prohibición municipal en pos de la civilización, aunque con el correr de las palabras el propio autor terminaba admitiendo que el juego de agua era divertido y barato, y que él lo practicaría también:

“Creo que el juego de agua no ha de ser tan fuerte, por las tan acertadas medidas que ha tomado nuestra Municipalidad. Siendo por eso más divertido, porque lo brutal no divierte a la gente sensata. Todos debemos cooperar a borrar de nuestras costumbres el juego de baldes, jarros y bombas de papel, que es contra, verdaderamente, de la civilización. El pomo es un juego caro, pero ¡cuán divertido! (...) Él es uno de los inventos más apropiados para mostrar la delicadeza de aquella persona que juega. No niego tampoco que los demás juegos con bombitas y aguacendos no sean divertidos: al contrario, los encuentro muy hermosos y muy económicos, que es lo principal para el tiempo de crisis por el cual atravesamos. Pero no por eso debemos de atacar el juego con el pomo, que es el más delicado y el que más dulces impresiones nos causa. Debemos, queridos lectores, jugar con todo, o más bien dicho, con lo que podamos, porque ¿cómo yo, si no tengo un peso, voy a comprar docenas de pomos para jugar? Como es natural, imposible”⁴¹⁷.

Como era esperable -y evidenciado por la continua reaparición de los edictos policiales y municipales de prohibición- los juegos de agua continuaban sucediéndose en la ciudad, una diversión que pasó a quedar enmarcada dentro de las “diversiones populares” y de la que las elites locales -que anteriormente habían disfrutado y participado en ellas- comenzaron a distanciarse. Así, el mismo año que habían sido prohibidos, *La Juventud* publicaba las direcciones de los “cantones” (grupos de mujeres que se atrincheraban en las azoteas de las casas para lanzar agua a los viandantes) para que se prepararan adecuadamente quienes allí concurrían, especialmente “... los que van a salir en carros triunfantes”⁴¹⁸ -en una lucha tal vez entre nuevas y viejas formas de festejo- y un número más tarde explicitaba que

“Las azoteas, puertas y ventanas, que esos días se habían transformado en terribles *cantones*.... como era de esperarse han producido sus efectos. El de Perú y Europa tan sólo funcionó el último día, cuatro tiernasavecillas eran las que con todo primor hacían repeler al enemigo invasor, que con sus formidables *aguacendos* trataban de internarse adentro. El de las señoritas Dehagos y las niñas del Sr. Bavio estaban formidables y aguerridos. El de la señorita Margarita Ezcurra en unión con varias niñas más, fue algo pacífico...”⁴¹⁹.

El relato de *La Juventud* seguía varios párrafos más contando las batallas de las distintas guerras de agua que se habían vivido en los cantones, que estaban ubicados como sigue:

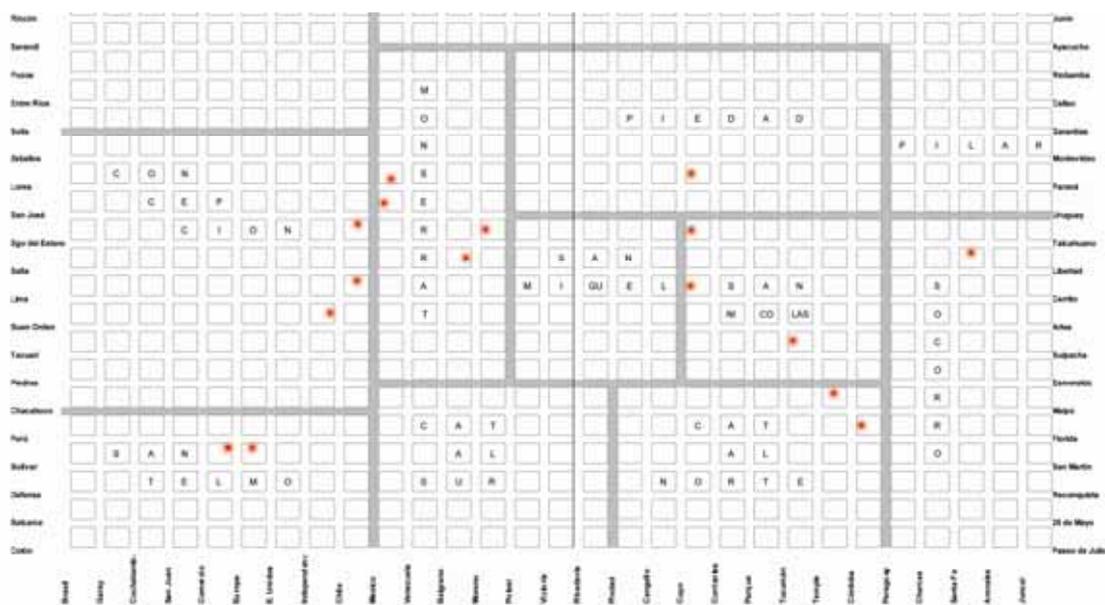
⁴¹⁶ *La Juventud*, “Conversación”, 27 de febrero de 1876, cursivas en el original.

⁴¹⁷ *La Juventud*, “Impresiones de carnaval”, 27 de febrero de 1876.

⁴¹⁸ *La Juventud*, “Conversación”, 27 de febrero de 1876.

⁴¹⁹ *La Juventud*, “Conversación”, 5 de marzo de 1876.

Mapa 6. Distribución de los “cantones” de carnaval en 1876



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de *La Juventud* del 27 de febrero de 1876

Como podemos ver en el mapa, y tal como lo expresamos en el tercer capítulo con anterioridad, la comunidad afroporteña se repartía en la zona céntrica de la ciudad -aunque con mayor densidad en los barrios de Monserrat y Concepción-, y desde allí recreaba un orden espacial de la ciudad festiva y comunitaria. Sería muy difícil sustraer de la mirada (¿y de la participación?) al resto de los grupos sociales de los juegos que tenían lugar a lo largo y a lo ancho de la ciudad.

En 1878 aún se pueden leer noticias relacionadas con los juegos de agua que continuaban ejecutándose durante los carnavales. En *La Broma* se relatava jocosamente el ataque perpetrado contra El Inocente, seudónimo de uno de los redactores del periódico:

“En algunas casas se nos esperaba con bombas, en otras con más amabilidad nos recibían con pomos. Esto no era lo más despreciable. Pero oh!! fatalidad, llegó el momento en que dándolas de guapo *El Inocente* avanza un cantón de la calle de Montevideo y tres baldes de agua le fueron arrojados a un tiempo, dejándolo como si recién saliese del baño. Fue necesario cargarlo y traerlo a esta administración donde todavía llora el deplorable estado en que lo pusieron. Al día siguiente se resolvió no seguir jugando con agua, pues si así seguíamos era fácil que nos convirtiéramos en patos”⁴²⁰.

Aún así, con el correr de los años los periódicos pasaron a hablar únicamente de pomos y a lo sumo de jeringas, aunque creemos que los juegos de agua debieron haber persistido bastante más.

Sin embargo, el carnaval no sólo traía gastos consigo. También venía acompañado por algunas oportunidades de mejora económica para ciertos miembros de la comunidad, especialmente después de 1876. En general, los periódicos anunciaban los pomos Cranwell (que

⁴²⁰ *La Broma*, “Varillazos”, 11 de marzo de 1878, cursivas en el original.

en 1881 llegaron a incluir una hoja entera dedicada a la publicidad de sus pomos) pero también pomos vendidos por miembros de la comunidad. Dionisio García y Valerio Bello vendían pomos en 1880, 1881 y 1882 y los publicitaban a través del periódico, que asimismo anunciaba los de Vizcaíno y Fernández. En 1879 Valerio Bello había estado asociado con Dionisio Malo, también para la venta de pomos. Además, en los periódicos se publicitaban almacenes de expendio de pomos, como el de José Varela, que en el carnaval del 81-82 vendía de la marca Non Plus Ultra y había denominado a su depósito “La Broma”. José Varela, quien había contribuido con diversas suscripciones para funerales de la comunidad, era un “... galleguito que es muy amigo de la alegre muchachada (...) [y] se propone vender más barato que nadie”⁴²¹. El carnaval podía trocarse en un pequeño negocio para algunos afroporteños, ya sea anunciando pomos de grandes y pequeñas marcas en sus publicaciones como vendiendo y distribuyéndolos ellos mismos. Igualmente, los propios periódicos se anunciaban para publicar las canciones utilizadas por las comparsas, a “precios sumamente módicos”⁴²².

Otro negocio que florecía en la época de carnaval, y que al parecer era bastante rentable, era el de alquilar teatros y salones bailables para organizar las mascaradas y bailes a los que concurría la comunidad, alentados desde los periódicos. Uno de los más recurrentes era el salón denominado “Las Delicias Porteñas”, que fue el nombre elegido por distintos “empresarios” para dar cabida a las fiestas desde el año 1876 hasta 1881 (en 1878 se llamó “El Capricho de La Juventud”). Federico Coito junto con Anastasio Boniche, Antonio Vieira, Santiago Elejalde (que en 1878 tenía “La Ninfa Porteña”), Ángel P. Rodríguez y Simón Lowemberg (italiano, casado con Faustina Garrigós, afroporteña) fueron alternativamente, y formando distintas sociedades entre sí, los empresarios a cargo de este local. El Coliseum era otro que repetía. Federico Coito pedía la municipalidad permiso para instalar su salón de fiestas allí para los carnavales del año 1877.

⁴²¹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 10 de febrero de 1882.

⁴²² *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 4 de febrero de 1882.

Fig. 6. Pedido de Federico Coito a la municipalidad

Señor Presidente de la Municipalidad

Federico Coito y Cia ante el Señor Presidente
con el debido respeto expone:
Que deseando dar bailes de Mascaras en el Coliseo
de esta Ciudad situado en la calle de Parque en
frente de Esmeralda y Suipacha, venimos á
pedir á Ud. se sirva concedernos el correspon-
diente permiso para poder principiar
aquellos el día tres de Febrero proximo

Es justicia
Federico Coito y Cia

8 de Enero de 20.

Fuente: AHMBA Sociedades- 28-1877 Cultura

Este teatro fue alquilado además por Luis Garzón, Anastasio Boniche (que juntos en 1880, 1881 y 1882 alquilaron el Teatro de La Victoria), José María Fernández, Eugenio Sar, Ángel P. Rodríguez, Antonio Requena y Marciano Dorrego desde 1878. Para los carnavales del 81-82 lo tenían arrendado Federico Coito y Dionisio García. El Teatro de La Alegría tenía a Froilán P. Bello, a Federico Coito y Ezequiel Fernández entre sus explotadores.

Fig. 7. Anuncios de salones para fiestas de carnaval. *La Broma*, 2 de marzo de 1878



Según *La Juventud*, el local de Viera, Coito y Boniche en 1878 había albergado en una sola noche a más de 2000 “mascaritas”⁴²³ y en 1880 un artículo de *La Broma* hablaba de las ganancias de Anastasio Boniche y de Luis Garzón en su local en el Teatro de La Victoria:

“Esos dos muchachos (...) dicen que no han sacado más que el dinero de los gastos (...) pero yo, lobo viejo en estos negocios, calculo (...) [que] han sacado dos o tres mil pesos de utilidad”⁴²⁴.

Más adelante le dedicaban unos versos a Luis Garzón (“Comerciante sin rival,/ no es sastre y conoce el paño;/ lo que pierde en todo el año, recupera en carnaval”⁴²⁵) y a Anastasio Boniche

⁴²³ *La Juventud*, “Conversación”, 10 de marzo de 1878.

⁴²⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 28 de febrero de 1880.

⁴²⁵ *Ibidem*.

(“Pinte bien o pinte mal,/ en el año él se da *maña*/ y cuando llega «carnaval»/ se pone... las de *campana*!”⁴²⁶).

Para 1881, la sociedad Garzón-Boniche repetía la organización de los bailes de máscaras en La Victoria, y el diario los describía así:

“Permitid queridas lectoras que de un hurra! al Goliat de los empresarios, a ese gigante musculoso y fuerte que se llama Anastasio Boniche! y un bravo! al microscópico Luis Garzón, por los momentos agradables que nos han hecho pasar en estos días de plácida locura”⁴²⁷.

El por qué de tan grandiosos epítetos se esclarecía más adelante. En un suelto se afirmaba que Garzón y Boniche habían sacado de utilidad por las fiestas del carnaval unos 30.000 pesos⁴²⁸. Un año más tarde, estos empresarios habrían obtenido, según los cálculos del periodista de *La Broma*, unos 38.000 pesos moneda corriente de utilidad⁴²⁹ en las fiestas de carnaval.

Las buenas ganancias del negocio de los salones de baile pone en perspectiva el siguiente párrafo que aparecía en la crónica del carnaval de 1882, y que en principio parecía hablar de la falta de unión en la comunidad, donde la repetida frase “asociarse para triunfar” cobraba sentidos nuevos analizadas en el plano económico:

“No es mala la idea; se trata de que la gran mayoría de nuestra sociedad se encuentre reunida y confraternizada en un solo local, pero para esto es necesario arreglar las cosas de otro modo, y sobre todo que no haya competencia, ¿comprendes Fabio?”⁴³⁰.

En general, los redactores de los periódicos se congratulaban de la gran concurrencia a los salones de baile, recordando que esta tradición había comenzado hacía sólo 10 años, y casi fracasado:

“... desde que nuestro amigo Pedro Salas tuvo la feliz ocurrencia de alquilar [El Coliseum] el año 73 para dar bailes de máscaras, empresa que a pesar de ser él el primero en desempeñarla no salió muy airoso, por no hallarse nuestra comunidad en ese entonces aún muy dispuesta para entrar de lleno en los grandes salones”⁴³¹.

El éxito cada vez mayor de los empresarios de salones de bailes de máscaras no era ninguna casualidad, y estaba relacionado no sólo con la insistencia de los intelectuales afroporteños en congregarse en estos espacios, sino también con la dualidad que comenzaba a establecerse entre el comportamiento “público” del carnaval, en los desfiles de comparsas en el corso, y el comportamiento “privado” en los salones de baile, cuyo auge constituía una tendencia general también en los bailes de los grupos de elite (Puccia, 1974). Esta duplicidad fue caracterizada por Chamosa (2003), que distinguía tres momentos en el festejo carnavalesco. El primero, el juego de agua que sucedía durante el día. El segundo, los corsos, que iban del atardecer al anochecer. El tercero, los bailes, que sucedían después de la medianoche. Si bien en

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ *La Broma*, “Varillazos”, 13 de marzo de 1881.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ *La Broma*, “Varillazos”, 25 de febrero de 1882.

⁴³⁰ *La Broma*, “Varillazos”, 25 de febrero de 1882.

⁴³¹ *La Broma*, “Bailes, conciertos, comilonas y comedias”, 12 de septiembre de 1882.

los juegos de agua intervenían grupos sociales mezclados según la composición de los barrios, para Chamosa era la segunda instancia, la de los desfiles, la que constituía el “momento de máxima interacción entre las distintas clases sociales y grupos étnicos” (2003: 128), que el autor denominaba “tiempo liminal” (2003: 130) en alusión a la categoría creada por Víctor Turner⁴³². Esa liminalidad, comparable a la pérdida de jerarquías y a la risa constante y universal que proponía Bajtín (2005) para analizar el carnaval medieval, probablemente haya existido en los contextos carnalescos porteños de las décadas del 50, 60 y 70, o incluso en los primeros años de la década del 80, cuando se podían leer frases como las que siguen:

“...tras el *carnaval* llega esa falange de bailes, de máscaras, de sociedades, de luces, de composturas, de bullas, de alegrías, de lujo, de carruajes, de cocheros que se vuelven caballos, de patrones que se vuelven cocheros y de caballos y cocheros que se vuelven señores y niñas. Aún más, el *carnaval* transforma a los pintores, a los merceros y ordenanzas, a los cocheros, a los periodistas y a los *zorrinos* que se orinan donde quiera, en empresarios, confiteros, boleteros y pasteros”⁴³³.

Sin embargo, como veremos enseguida, esta desjerarquización e inversión de roles sociales perdía paulatinamente su fuerza. Es cierto que Turner (1988) también indica que la liminalidad es una fase o condición que suspende la realidad cotidiana, que permite pensar reflexivamente, donde reina la ambigüedad y se ponen en cuestión todos los valores y reglas de la sociedad. Para el autor, la liminalidad estaría presente especialmente en todos los rituales cíclicos que permiten la acción reflexiva y colectiva, como el carnaval. Pero aunque, evidentemente, podemos encontrar estos rasgos en el carnaval porteño (muy importantes aún), llama la atención cómo esta fiesta colectiva cambiaba y pasaba paulatinamente a ser un mecanismo más exposición pública y de control social, que sin embargo permitía negociar conflictos a través de la confrontación y conciliación de diferencias en las actividades carnalescas, y en última instancia, en la vida cotidiana (Cara-Walker, 1987).

El tercer momento, en cambio, era cuando cada grupo social se segregaba de los otros en sus bailes privados. Un periodista de *La Broma* se hacía eco de la dura diferenciación que caracterizaba a los distintos bailes en Buenos Aires:

“[L]a observación de varios años me ha sugerido [que n]uestro pueblo, en esos días de expansión acude presuroso a quince teatros. En cada uno de ellos se caracteriza un

⁴³² Turner, en su estudio sobre los ritos de paso -en el que los sujetos del rito alcanzan un estado distinto al inicial-, estableció las características de la fase liminal (la fase intermedia entre la separación y la agregación) como un estado “... ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero” (1999:104). El sujeto liminal es un “ser transicional” (1999: 106), forzado a reflexionar sobre su sociedad. Es especialmente importante recalcar que entre los neófitos que son sujetos del rito, la relación que surge es de “la más plena igualdad y camaradería (...), una comunidad o comitiva de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camaradería trasciende las distinciones de rango, edad, parentesco, e incluso (...) de sexo” (1999: 111), una *communitas* surgida de la falta de roles y jerarquías sociales característica de esta etapa del rito. Posteriormente, el autor utilizó la categoría de liminalidad para explicar ciertas etapas de los ritos entendidos como “dramas sociales”, de los que el carnaval sería uno muy especial (Turner, 1988: 103).

⁴³³ *La Broma*, “Varillazos”, 3 de marzo de 1882, cursivas en el original.

público distinto por sus costumbres, hábitos y condición social. Por ejemplo, «La Ópera» es el aristocrático coliseo de la gente de gran mundo. «Variedades» y «Skating Rink», para la gente de pocos puntos y conducta sospechosa en la cual la moralidad es un mito y el decoro y la dignidad palabra hueca. «Colón» recibe una gran parte del público italiano en esta. «La Victoria» y «El Coliseo» a la gente de «color», y todos aquellos que concurren a divertirse en su seno»⁴³⁴.

Los asistentes a cada uno de los bailes se diferenciaban, según el redactor, por “costumbres” y por la condición socio-económica, ambas cuestiones factibles de ser cambiadas. En estos relatos, la gente de “color” no parecía tener una impronta indeleble, sino que lo que la diferenciaba del resto era ciertas “tradiciones” distintivas, coincidiendo con la visión hegemónica que se tenía en este momento de la “raza” que expusimos en el capítulo 1. Y eran esas tradiciones las que los intelectuales afroporteños intentaban cambiar.

En una larga nota acerca del carnaval y de las comparsas carnavalescas comunitarias, se revelaba la existencia de una terrible mirada que se cernía sobre la población afroporteña, una mirada que si en algún momento había intentado eludir las diferentes extracciones sociales de los participantes, las recuperaba en la sorna y en la crítica, re-jerarquizando en el acto a la sociedad que discurría junta y disfrazada por las calles. Esto quedaba claramente expresado en el artículo de *La Broma*, que citaremos en extenso ya que debate el tema que estamos trabajando:

“Parece que nada bueno quiere influir en el espíritu de nuestros hermanos de raza, respecto a las sociedades carnavalescas. Las comisiones que extraordinariamente se forman para premiar a las comparsas que por sus instrumentos, su número, sus trajes o sus canciones se organizan, no les estimulan. Siempre a lo más fácil, siempre a lo más chabacano, siempre a lo sumamente pobre; más, siempre a hacer burla de lo que fueron nuestros abuelos, o mejor dicho, de lo que son cierta parte de nuestra comunidad.

Nos exponemos a la crítica que se nos hace gustosos -nos equivocamos!- se exponen a la risa de la gente sensata porque no puede haber farsa más indigna que la que se quiere aclimatar, echado raíces en nuestra juventud. ¡Qué lástima! (...)

Vergüenza da decirlo; porque la gran parte de nuestra juventud que bien podía dedicarse a estudiar y aprender instrumentos musicales, que siempre les sería más provechoso, se entretienen golpeando el viejo y pobre cuero de que sólo se hace uso hoy como único recuerdo de las antaños aunque disimulables costumbres en ese entonces. Hoy cualquier niño de cuatro o cinco años, toma un barril vacío de aceitunas, le pone un cuero y toca fuerte con tino y a la par del más viejo *candombero*. Entonces, ¿qué novedad nos presentan cierto número de jóvenes, con *sofocarnos* gratuitamente con un *instrumento* que tanto lo conocemos, que lo apreciamos y lo respetamos en su local, pero que tenemos que rechazarlo en los días del carnaval, porque consideramos ridículo de que cada uno represente enmascarado el papel que tiene más deber de representarlo a cara descubierta?

Sin número hay de esos jóvenes, que si alguna de *nuestras tías* les piden encarecidamente que ejecuten el *tambor* o la *masacalla* en alguno de los pocos locales de nuestros abuelos que han quedado como recuerdo de que ellos tenían más idea y poder de sociabilizarnos, que muchos de ellos se niegan y salen haciéndose los avergonzados y parándose el cuello para lucirle a las pollas; y sin embargo, descaradamente, se tiznan la cara y se exponen a la hilaridad general en plena calle de

⁴³⁴ *La Broma*, “Variedades”, 6 de marzo de 1881.

Florida y frente a la Confitería del Gas, como por desgracia lo hemos tenido que palpar este año. (...)

[En cambio], las sociedades musicales (...) se han lucido en las calles de esta capital, con aplausos de negros y blancos, de nacionales y extranjeros, y por último hasta de los *gurunguses*, como se le llama a la gente de *medio pelo*, que como se sabe, es la que más critica, porque no sabe apreciar lo que es ignorancia y lo que es educación.

Recapacite la juventud con un poco de juicio, y preséntese en el carnaval próximo a la par, sin no es posible en el mismo seno de las sociedades “Estrella del Sud” y “Los Infelices”, que son las únicas comparsas de nuestra comunidad, que han sido obsequiadas con un premio que no lo consideramos injusto.

Vamos jóvenes! Las puertas de esos centros están abiertas (...). Córtese la mala raíz. Progreseemos, no retrocedamos! El eco potente de los que anhelamos el adelanto moral y material de nuestra sociedad así lo reclama. Adelante! -aunque el egoísmo quizá desgraciadamente quiera que estemos solos en esta celosa jornada, y se llegue hasta el extremo de querernos poner barreras en tan benéfica senda. Adelante! ¡Vivan las comparsas musicales!”⁴³⁵.

Este escrito es muy complejo y deja entrever varios conflictos simultáneos, que intentaremos ir desgranando. En primer término lo más obvio: la crítica que sufrían las comparsas y sociedades carnavalescas afroporteñas, un crítica dirigida especialmente a la música que se tocaba y a los instrumentos que se utilizaban (presumiblemente también al baile, aunque no quedaba explicitado en el periódico) por buena parte de estas asociaciones. Nuevamente el *candombe*, práctica de viejos y costumbre de antaño -de la época de Rosas-, que asociaría directamente a los afroporteños con la barbarie y la alejaría de la imagen de la civilización. En segundo lugar, la forma de crítica que había en la calle: la burla, la risa, una censura pública que superaba el ambiente festivo y la liminalidad que aún se vivía en ciertos momentos del carnaval y a la risa carnavalesca y funcionaba para ridiculizar al elemento “extraño”. La sociedad cosmopolita todavía podía admitir a grupos con idiomas, religiones y orígenes diversos, pero no podía cobijar costumbres “bárbaras” (que poco a poco, con el avance positivista y las teorías de las razas, se tornarían “primitivas” y “no-evolucionadas”), a no ser que fuera como burla. Y ahí estaba el *quid* de estas comparsas y tercer punto a mencionar: según el reportero, las comparsas hacían burla de las costumbres de los abuelos, no estaban realmente *candombeando* sino que estaban “representando” un *candombe*, en oposición al *candombe* real que debía hacerse a cara destapada y en lugares “fuera de la vista” del resto de la sociedad, y que parte de la juventud aparentemente iba rechazando. Lo que nos llevaría a dos cuestiones más: la negación y el olvido en que comenzaban a caer las costumbres que habían caracterizado la afroporteñidad hasta entonces, y la posibilidad de estereotipación y por ende de imitación del personaje del “negro”, incluso por los mismos afroporteños. Iremos repasando estos puntos a continuación.

En cuanto a las comparsas y sociedades carnavalescas, el primer punto señalado, fue Chamosa (1995) quien puso de relevancia la gran cantidad y variedad de asociaciones de este

⁴³⁵ *La Broma*, “Nuestras sociedades carnavalescas”, 3 de marzo de 1882, cursivas en el original.

tipo que surgieron en el seno de la comunidad afrodescendiente porteña, especialmente a partir de la década de 1860. Según el investigador, las comparsas “fueron las nuevas organizaciones que reemplazaron a los candombes como centros de sociabilidad” (1995: 29), en un proceso que habría tenido origen en la misma elite local, interesada -como mencionamos con anterioridad- en esta forma de inculcación práctica de los preceptos republicanos. Este énfasis en el desarrollo de la comparsas como formas asociativas habría sido sostenido desde la prensa hegemónica, que instaba a la reunión y al desfile público y mezclado, y también desde la afroporteña (Chamosa, 1995). Para Chamosa la sociabilidad festiva característica de la época, cumplía el “papel de iniciar a los jóvenes en la vida asociativa, lo cual no era ilógico. Las comparsas atraían a los jóvenes por la posibilidad de formar amistades y divertirse, pero en ellas aprendían también los rudimentos de la sociabilidad, es decir, a tomar decisiones en conjunto, criticarse, elegir autoridades, ejercer la dirección de un grupo humano. Los lazos que se creaban en esas asociaciones eran la red humana en que se basaba la comunidad...” (Chamosa, 1995: 73).

En nuestra lectura de los periódicos comunitarios también pudimos relevar la insistencia de los intelectuales subalternos en la fundación de asociaciones, algo que veremos en un próximo apartado, incluidas -aunque en menor grado- las asociaciones carnavalescas. Sin embargo, los intelectuales afroporteños establecían una diferenciación fundamental dentro del grupo “sociedades carnavalescas” entre las comparsas que llamaremos “candomberas” y las comparsas o sociedades “musicales”. Tanto para *La Juventud*, como para *La Perla* y especialmente para *La Broma* (tal vez simplemente porque de ella se conservan mayor número de periódicos), las comparsas candomberas eran una forma de sociabilidad denigrante y absurda, como ya vimos en el editorial citado, que derrochaba los escasos recursos de la comunidad en cuestiones que no hacían a su progreso y bienestar, y que por lo tanto había que erradicar, aún cuando todos los periódicos sin excepción hacían las crónicas de los carnavales y felicitaban a sus participantes. Pero la oposición entre los tambores y los “instrumentos musicales” era clara para los redactores, siendo los segundos el único medio civilizado de expresión musical para este tipo de asociaciones. *La Juventud*, en 1876, a través de una carta de Santiago Elejalde, expresaba su mala opinión de las comparsas y de las asociaciones que se fundaban constantemente para organizar bailes:

“No son seguramente comparsas carnavalescas ni sociedades de baile lo que más falta nos hace en el estado de pobreza en que nos encontramos, ni es tampoco el mejor medio para demostrar el grado de cultura a que hemos alcanzado, porque estas no son instituciones modernas entre nosotros, ni que se requiera haber llegado a un estado sumo de educación para cimentarlo. No queremos por esto combatir las sociedades existentes de esta clase, queremos hacer notar simplemente que no pende de ellas nuestro bienestar social”⁴³⁶.

⁴³⁶ *La Juventud*, “El hombre de pueblo”, 25 de junio de 1876.

En 1877, *La Broma* felicitaba a las sociedades carnavalescas por su actuación en la fiesta de la Recoleta. Esas sociedades carnavalescas eran específicamente sociedades musicales, no comparsas candomberas. De hecho, el relator realizaba la presencia de “instrumentos musicales” en la actuación:

“Notamos con placer el adelanto moral o intelectual de nuestra sociedad. La unión que reina entre las principales sociedades carnavalescas que existen entre las *clases menos acomodadas*, es halagadora. El domingo pasado lo han probado en la tradicional fiesta de la Recoleta. Las sociedades “Estrella del Sud”, “Los Tenorios” y “Los Tenorios del Plata” han dado una prueba más de la decidida voluntad que asiste a sus miembros (...) Una pléyade de jóvenes animados de los mejores deseos habían asistido a El Bajo, con instrumentos musicales y provistos de estomacales *recursos* (...). La fundación de sociedades carnavalescas ha dado frutos muy benéficos y aconsejaríamos a sus miembros no perdiesen un ápice del progreso conquistado de algún tiempo a esta parte”⁴³⁷.

La Perla, en 1878, volvía a criticar la fundación constante de comparsas candomberas o sociedades para organizar bailes, lo que quitaba recursos para otro tipo de asociaciones:

“Nuestra juventud con el mayor gusto del mundo contribuye al sostenimiento de una sociedad carnavalesca o de baile. ¿Por qué no pueden contribuir con (...) la educación de nuestros niños (...)?”⁴³⁸

Y lo mismo hacía *La Juventud*:

“Si se arguye que las sociedades de Carnaval, por muy morales que sean, no son las instituciones adecuadas para engendrar entre nosotros los vínculos de fraternidad y unión, ni mucho menos útiles, puesto que ellas originan gastos innecesarios, que son gravosos para la mayor parte de nuestros jóvenes pobres, al momento sale un sabio de esos más furioso que una pantera y «¡Protesto en nombre del Carnaval y sus locuras!» exclaman con mucho énfasis”⁴³⁹.

enfaticando su rechazo a las comparsas candomberas e insistiendo en su carácter de provocar la burla:

“...así olviden [los jóvenes] las ilusorias y ridículas instalaciones de comparsas en que se hacen bufonadas”⁴⁴⁰.

La Broma ese año simplemente felicitaba a las sociedades musicales, que además con su ejemplo estaban alentando la moralización de las mujeres:

“Numerosas sociedades carnavalescas que han lucido tantos años como: La Estrella del Sud, Los Tenorios, Los Tenorios del Plata y Juventud Oriental, no sólo demuestran anhelo y contracción, sino que están llamadas a formar verdaderas sociedades musicales, que se pondrán en el fiel de la balanza con las que descuellan por su inteligencia y su saber. Allí hay contracción y empeño y el ejemplo cundiendo entre nuestra sociedad ha hecho brotar hasta en el sexo femenino el entusiasmo por la música. Ahí están las nuevas sociedades de señoritas que con los títulos de: Negras Libres, Negras Bonitas, Pobres Esclavas, etc. se van a lucir por su belleza y por lo bien que están preparadas en sus trajes y canciones. Es la hora de la regeneración y el tiempo de

⁴³⁷ *La Broma*, “Sociedades Carnavalescas”, 25 de octubre de 1877, cursivas en el original.

⁴³⁸ *La Perla*, “Es la ignorancia quien rechaza a la educación”, 11 de agosto de 1878.

⁴³⁹ *La Juventud*, “¡Los sabios convertidos en demoleedores de la felicidad social!”, 20 de septiembre de 1878.

⁴⁴⁰ *La Juventud*, “Asociarse para triunfar”, 20 de octubre de 1878.

organizarse, para que en el futuro nos encontremos fuertes y unidos para contrarrestar las prevenciones de los que creen que no somos capaces de levantarnos”⁴⁴¹.

Pero el empeño de *La Broma* en las sociedades musicales en detrimento de las comparsas candomberas se agudizó cuando comenzaron los ensayos para el carnaval 78-79, publicitando y felicitando públicamente a los iniciadores:

“Se trata de formar una nueva sociedad carnavalesca entre varios de nuestros distinguidos jóvenes (...) músicos hechos, así es que el joven que entre a formar parte de la nueva sociedad va a reportarse un gran bien, pues mediante una pequeña suma mensual aprenderá el instrumento que guste, es decir, de los que allí se van a enseñar, que son flauta, violín, guitarra, y algunos otros instrumentos de metal (...). [L]es deseamos un buen éxito a los iniciadores. ¡Viva la asociación!”⁴⁴².

aún sin descuidar lo que sucedía en conjunto y en los desfiles:

“¡Qué algazara! ¡Qué contento general en toda la línea, de extremo a extremo! Qué vals el de «Las Negras Libres», qué lindo partido a la *murra*, el que va a jugar la sociedad Argentina «Tenorios del Plata». ¡Qué marchitas, las que van a ejecutar «Los Tenorios» y la gallarda «Estrella del Sud» en los próximos *giornos* de locura! ¡Qué soberbias lanzas de madera perfectamente doradas van *echar* este año las bonitas «Bonitas»! Qué sorpresa nos van a dar los sesenta «Infelices», que en pos de la felicidad, se van a largar por esas calles de Dios, con bombo, platillos, cornetas, pistones y cuanto instrumento *bullanguero* encuentran a mano. ¡Qué Tanguito!! El que va a cantar la comparsa *chiche* de nuestras sociedades, como les ha titulado Dalmiro a ese pequeño conjunto de bellas, que se llaman «Bromistas» (...)”⁴⁴³.

Para 1880, *La Broma* establecía la relación directa entre las sociedades musicales y el progreso que obtenían las comparsas candomberas cuando se “volvían” más musicales:

“Este año no hemos tenido más que dos sociedades musicales: *Los Infelices* y *La Estrella del Sur* (...) *Los Infelices* llevaban mayor número de ejecutantes y entre ellos se encontraban una buena porción de miembros de otras sociedades (...) por consiguiente, en aquel conjunto se vislumbraba un rasgo de unión que armonizaba más a la gran sociedad *Los Infelices*, a la cual gustosos, sólo agregaremos, que es la primera vez que de entre nosotros sale a la calle una comparsa más musical que la referida. Por consiguiente, nos es gratísimo felicitar a ese distinguido conjunto juvenil”⁴⁴⁴.

Nuevamente, para el carnaval de 1881, el tema de los instrumentos y de las sociedades musicales reaparecía en escena:

“Parece que las sociedades carnavalescas no nos hubiesen dejado gratos recuerdos, y hasta más, satisfactorio provecho, en nuestro propio beneficio. Nos referimos a las sociedades musicales, particularmente. Desde que aparecieron por vez primera las sociedades «La Republicana» y «Marina Oriental», el año 70 (...) estrellas anunciadoras del adelanto moral e intelectual que palpamos, desde que apareció esa verdadera vanguardia que contribuyó a nuestro progreso, vemos con placer a la juventud, que se dedica gustosa y con anhelo al estudio de la música. Actualmente venimos notando (...) el adelanto que han hecho muchos de nuestros jóvenes, en los diferentes instrumentos a que se han dedicado (...) [E]sos progresistas conjuntos juveniles, que se distinguen o se distinguieron con los aparentes títulos: *Estrella del Sud*, *Los Tenorios*, *Tenorios del Plata*, *Juventud Oriental*, *Nueva Creación*, *Los Infelices*, etc. etc. ¿Pero hoy dónde está?

⁴⁴¹ *La Broma*, “El próximo carnaval”, 10 de enero de 1878.

⁴⁴² *La Broma*, “Suelitos a pulso”, 24 de octubre de 1878”.

⁴⁴³ *La Broma*, “Varillazos”, 14 de febrero de 1879, cursivas en el original.

⁴⁴⁴ *La Broma*, “Crónica”, 14 de febrero de 1880, cursivas en el original.

¿Qué hace la juventud? (...) Vamos jóvenes (...), [e]mpezad rápidos vuestros ensayos, que aún podéis disponer de un mes...⁴⁴⁵.

En noviembre de 1881, *La Broma* llamaba a la Estrella del Sud y al resto de sociedades musicales a comenzar los ensayos, preocupada de que esta sociedad musical no movilizaba aún a sus miembros e increpando a la juventud a unirse a ella y “triunfar”⁴⁴⁶ y una semana más tarde, publicaba el siguiente suelto:

“A principios de diciembre empezarán «Los Esclavos» a ensayar. Hacen perfectamente, faltan sólo tres meses para Carnaval- ¿y las sociedades musicales?.....”⁴⁴⁷.

En 1882, en plenos festejos del carnaval, *La Broma* remarcaba la diferente ubicación espacial de las comparsas candomberas -al sur- y de las sociedades musicales, ubicadas al norte de la ciudad, comenzando a desarrollar el sentido que tendrían estos barrios en el futuro, como ya dijimos, el sur más “popular” y el norte más “elegante”, lo que también se trasladaba al tipo de organización asociativa que representaban para el periódico las comparsas candomberas en relación con las sociedades musicales:

“Paseando por los barrios del Sud (...) uno no siente más que bullicio, jarana y alegría general en la línea: «Las Pobres Orientales», «Las Bonitas», «El Lucero», «Los del Sud», «Los Humildes», en fin, un número considerable de sociedades que animan al más frío paseante (...). Nuestras mejores sociedades musicales están al Norte: «La Estrella del Sud», calle de Maipú 500 y «Los Infelices» Tucumán 215”⁴⁴⁸.

Nuevamente, publicitando y felicitando la transformación de comparsas candomberas en sociedades musicales, congratulaba a una sociedad carnavalesca femenina:

“«Las Sarracenas», sociedad de señoritas, se hará más simpática de lo que hasta la fecha ha sido, es decir, redoblará sus atractivos, pues se trata entre esa bella falange nada menos que de organizar un centro musical que les sirva a las asociadas no solamente de distracción en los días de carnaval, sino también de estímulo entre las de su sexo. Bravo muchachas! Las columnas de «La Broma» siempre a la disposición de ustedes”⁴⁴⁹.

Y también los proyectos de la comparsa Negros del Sud, que aún habiendo ganado la medalla de plata de la comisión de la calle del Buen Orden, no contentaba a los intelectuales subalternos:

“Felicitamos a los jóvenes que componen ese centro carnavalesco (...) [E]ntre esa pléyade de muchachos de orden, hay muchos que se dedicarán a aprender instrumentos musicales con la intención de introducir una gran reforma en ese juvenil conjunto, que está llamado a mejorar en lo moderno y más adecuado, para esa clase de asociaciones. Bravo! Así, sí! Recibirán el aplauso unánime de nuestra gente sensata, y conservaremos el placer, por nuestra parte, de haber apuntado la idea en nuestras columnas de que hay necesidad que nuestras comparsas *candomberas*, se reformen completamente, si no es posible en un año, en dos”⁴⁵⁰.

Por fin, y tal vez en respuesta al editorial instando a poner fin a las comparsas, *La Broma* publicaba el siguiente suelto:

⁴⁴⁵ *La Broma*, “¿Qué hace la juventud?”, 13 de enero de 1881, cursivas en el original.

⁴⁴⁶ *La Broma*, 10 de noviembre de 1881.

⁴⁴⁷ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 18 de noviembre de 1881.

⁴⁴⁸ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 28 de enero de 1882.

⁴⁴⁹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 3 de junio de 1882.

⁴⁵⁰ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 9 de marzo de 1882, cursivas en el original.

“Entre varios de los miembros más conspicuos de la antigua sociedad *Negros Esclavos*, se hacen preparativos en el sentido de que en caso de que la sociedad recorriera las calles en el próximo carnaval, fuera en carácter musical. Aplaudimos la idea, pues ya hemos dicho y repetiremos que no son las personas de nuestra comunidad las que en carnaval deben *lucirse* con el *tamborcito*”⁴⁵¹.

y en el mismo sentido, volvía a exclamar:

“¡Bravo «Estrella del Sud», nuestro escaso concurso está como siempre a la disposición de tus consocios! No tenemos inconveniente en demostrar las simpatías que nos inspira la sociedad de que nos ocupamos, pues deja muy atrás con sus modernos propósitos a las comparsas que en carnestolendas se gozan desempeñando su «mismo papel», dando así una pobre idea del estado de progreso en que nos encontramos”⁴⁵².

Así, la sociabilidad festiva sin más no representaba para los intelectuales subalternos la opción viable para civilizarse, ni mucho menos. Las comparsas candomberas no eran bienvenidas por ninguno de ellos -aunque, como dijimos, se volvía una y otra vez a mencionarlas y felicitarlas por sus actuaciones en las crónicas carnavalescas- y se luchaba contra ellas enfáticamente. Si, según Chamosa, *La Broma* creía que la “clave del éxito de la sociabilidad afroargentina” (1995: 72) se encontraba en las sociedades festivas (aún cuando el autor resalta que fue virando su posición) y que *La Juventud* estaba completamente en contra, nosotros creemos que habría que matizar ambas posiciones. Ni *La Broma* ni *La Juventud* -ni *La Perla*- creían que las comparsas candomberas fueran beneficiosas para su comunidad, lo que no quita que disfrutaran con ellas, y esto no fue producto de un viraje de posiciones. Estas sociedades ponían en escena una africanidad que los intelectuales subalternos rechazaban en el terreno público, ya que mostraban al resto de la sociedad tradiciones que no estaban ligadas a la modernidad, y que no eran admitidas ni siquiera en el contexto del carnaval, donde la permisividad y la burla de todos con todos por todo era supuestamente la regla. De este modo, este tipo asociativo que se constituía como la piedra angular de los carnavales, estaba censurado por los propios intelectuales subalternos y no sólo por el resto de la sociedad. Las sociedades musicales, en cambio, evidenciaban el buen arte en el manejo de instrumentos y la habilidad compositiva de los afroporteños, su capacidad de organización y su acercamiento a los valores culturales que se imponían como aceptables.

Sin embargo, y tal como señala Chamosa (1995 y 2003), la sociabilidad festiva en la comunidad afroporteña sí mostraba un ímpetu mayúsculo, registrándose la fundación de nuevas comparsas candomberas y/o musicales con sorprendente asiduidad, mostrando que aún a pesar de que los intelectuales subalternos no estaban muy conformes con ellas, la juventud -y esto debe destacarse, ya que se enfatizaba que era este el grupo que las constituía, algo que también señalara Chamosa (1995)- se volcaba a ellas. El autor indicaba que entre 1870 y 1880, *La Broma* mencionó más de cuarenta sociedades carnavalescas (Chamosa, 2003: 126). Sumando a

⁴⁵¹ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 21 de noviembre de 1882, cursivas en el original.

⁴⁵² *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 5 de diciembre de 1882.

esas las mencionadas en los otros periódicos, y aunque no hemos hecho un relevamiento exhaustivo, hemos podido contar 75 sociedades carnavalescas, que incluían a las musicales, a las candomberas y a algunos clubes sociales que marchaban juntos en carnaval, como el Club Retirada⁴⁵³. De ellas, hasta donde podemos saber por sus nombres, 48 eran masculinas y 25 femeninas. La Unión Fraternal era específicamente una asociación de ambos sexos, según lo aclaraba *La Broma* en 1879⁴⁵⁴ y también la Sociedad Musical Lucero Primitivo del Sud⁴⁵⁵. Algunas de estas sociedades llevan en su nombre el adjetivo “oriental/orientala”, con lo que podemos deducir que estaban compuestas por uruguayos (seguramente no de forma exclusiva). Otros nombres de sociedades carnavalescas estaban relacionados con los de los periódicos, que además desde sus columnas las saludaban específicamente. Así, “Las Bromistas”, “Las Ninfas de La Perla” o “Las Unionistas” se alineaban con determinadas publicaciones, constituyéndose en un apoyo público a los intelectuales subalternos, que estaban la mayor parte del tiempo en conflicto entre sí. Por otro lado, muchas de las sociedades carnavalescas aludían con sus nombres a la negritud y/o africanidad de sus miembros. Enseguida volveremos sobre esto.

Además de la cantidad, no hay que perder de vista que esta forma de organización festiva abría espacios de interacción consentidos entre grupos de extracciones sociales claramente distintas, y permitía no sólo desfilar conjuntamente sino elaborar acciones coordinadas entre ellos. Un ejemplo lo tenemos en la petición elevada por los directores de comparsas y sociedades carnavalescas a Enrique Perissena, Jefe de la Municipalidad de Buenos Aires, en enero de 1877. Allí se pedía que el decreto que obligaba a pagar un impuesto por usar disfraz en carnaval no se hiciera efectivo para las comparsas⁴⁵⁶. La petición estaba firmada,

⁴⁵³ Amigas de La Broma; Amigas Unidas/ Las Unidas; Animales Raros/ Los Animales; Club Retirada; Coral y Musical; Cruceros del Sud; El Lucero/ Lucero Primitivo del Sud; El Olivo; Esperanza Fraternal; Estrella del Sud; Estrella Oriental; Gauchos del Sud; Gung Club; Hijos de la Luna; Hijos de su Mamá; Hijos del Plata; Jardineras del Amor; Juvenil del Plata; La Alegría; La Aurora/ Feliz La Aurora; La Republicana; La Tachuela; La Unión Marina; La Unión Fraternal; Las Caprichosas; Las Damas de La Juventud; Las Delicadas; Las Hijas del Orden; Las Hijas del Plata; Las Humildes; Las Jardineras; Las Limosneras; Las Mumbomas; Las Soberbias; Las Unionistas; Las Verduleras; Las Zarracenas/ Sarracenas; Los Artesanos del Plata; Los Artesanos del Sud; Los Gangelas; Los Hijos de Guinea; Los Hijos de la Crisis; Los Hijos del Orden; Los Humildes; Los Infelices; Los Macabeos; Los Molineros; Los Mumbomas; Los Negros Munyolos; Los Nenes; Los Penitentes; Los Tunantes; Marina Argentina; Marina Oriental; Negras Bonitas// Las Bonitas; Negras Bromistas// Las Bromistas; Negras Libres// “Las Libres”; Negros Bonitos; Negros del Sud; Negros esclavos// Los esclavos; Negros Libres; Negros Lubolos; Ninfas de La Perla; Nueva creación; Pobres Negras Esclavas// Negras Esclavas// las Esclavas; Pobres Negros Orientales; Pobres Orientales/ Pobres Negras orientales/ Negras Orientales; Progreso de la Creación; Raza Africana Primitiva; Rosa de Mayo; Seis de Enero; Símbolo Republicano; Tenorias del Plata; Tenorios del Plata; Tenorios Musicales Primitiva/ Musical Primitiva Los Tenorios; Tunantes Primitivos.

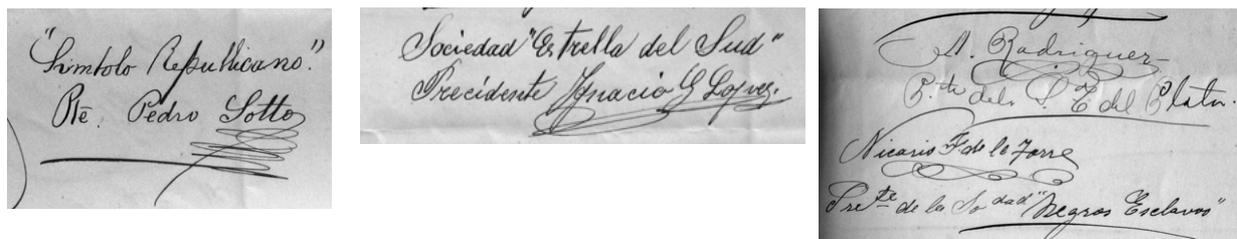
⁴⁵⁴ *La Broma*, 6 de noviembre de 1879.

⁴⁵⁵ *La Broma*, 20 de enero de 1882.

⁴⁵⁶ La petición decía lo siguiente: “... entre las ordenanzas reglamentando las fiestas del Carnaval, hay un artículo por el que se ordena, que todo aquel que se disfrace tendrá que abonar 25 pesos moneda corriente por el correspondiente permiso. Ignoramos Señor, si en esa disposición están incluidos los miembros de las Sociedades que representamos, por lo que deseamos conocer con certeza el espíritu de esta disposición, teniendo sin embargo la seguridad que si estas Sociedades deben abonar dicha cuota, las fiestas del Carnaval habrán perdido sin duda, su parte más lucida, y que le da más esplendor. Por estas razones venimos a solicitar del Sr. Presidente, de las órdenes necesarias, para que se nos expida la

entre otros, por “ilustres” como Cosme Argerich (presidente de la Sociedad Porvenir Porteño) o Carlos María Huergo (presidente de la Sociedad Habitantes de Carapachay) y también por varios afroporteños, entre los que se distinguen las firmas de Pedro Soto (presidente de la Sociedad Símbolo Republicano), Ignacio García López (Estrella del Sud), Nicasio F. de la Torre (Negros Esclavos), Antonio Rodríguez (Tenorios del Plata) y José M. García (Los Tenorios, también llamados Tenorios Primitivos)⁴⁵⁷.

Fig. 8. Firmas de presidentes de asociaciones carnavalescas afroporteñas



Veremos en el siguiente apartado que el asociacionismo permitía, justamente, hilar un entramado social que servía de base para la interacción de los distintos grupos sociales, tal y como expresaba Chamosa (2003, 1995). En esa petición, las firmas de los afroporteños estaban entremezcladas con las de los presidentes de otras sociedades, tanto de personajes de reconocido prestigio como de inmigrantes. Y algunas de esas otras asociaciones carnavalescas también llevaban en su nombre las palabras “africana” o “negros”, algo que no era poco usual y que nos lleva a nuestro tercer eje de análisis del carnaval: la comparsa Los Negros y su relación con la comunidad afroporteña, que se relaciona también con el artículo de crítica de *La Broma* a las comparsas que venimos analizando.

La comparsa carnavalesca Los Negros se fundó a finales de la década de 1860 y estaba compuesta por la “flor y nata” de la aristocracia local. Esta asociación festiva desfilaba por las calles de la ciudad imitando la música y las canciones de los “negros”, y lo hacía con sus participantes “tiznados”, es decir, con la cara pintada de negro. Tal como resalta Andrews (1989), eran tan importantes los miembros de este club social que las noticias referidas a sus reuniones, elecciones y otras actividades se veían reflejadas en los periódicos de mayor tirada de la ciudad. A este club social pertenecía algún Ezcurra, Láinez, Rojas, Ocampo, Lynch, Cané o Mitre (Puccia, 1974: 46). Puccia cita las memorias de Ernesto Barreda, cuyo padre participaba en esta asociación, quien recalca que “«Los Negros», pese a la sugestión «Mozambique», vestían en uniforme militar de líneas húngaras, compuesto de pantalón blanco, casaca celeste y

licencia correspondiente, sin exigírsenos la cuota indicada”. Archivo Histórico de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires (AHM). Sociedades- 28-1877 Cultura.

⁴⁵⁷ Nótese que Soto firmaba Sotito, tal vez una manera de italianizar su apellido. En los periódicos aparecía en general como Soto, aunque también como Zoto, y algunas veces en ambas formas con doble “t”. Fuente: AHMBA Sociedades- 28-1877 Cultura.

gorra con visera, todo del mejor paño. No formar parte de aquella sociedad era estar excluido de distinción y mérito (...) Los miembros ostentaban un apodo a manera de título, tomado de las funciones o bribonadas de los negros auténticos. Uno figuraba como «el negro de los pasteles» (...) [otro como] «el negro candombero»” (Puccia, 1974: 46). Esta asociación, remitía en su nombre, sus canciones y en sus caras pintadas al carbón a un estereotipo que conformaba al “negro” como un ser leal, sumiso, poco educado, divertido y “bribón”, que la mayoría de los participantes en este club recordaría como sirvientes en sus casas acomodadas, como se podía deducir de las canciones que entonaban para las fiestas, que imponían la dicotomía negro/trabajador-esclavo y blanco/amo (“del niño blanco yo he sido esclavo/y he sido un negro trabajador”⁴⁵⁸). Las letras daban también lugar a las alusiones a la sexualidad y poder de seducción que los negros y las negras poseían, según el imaginario de la época y que salía a flor de piel en la época de permisividad por excelencia, el carnaval. Los versos citados por Puccia a este respecto son un claro ejemplo: “Una negra y un negrito/se pusieron a jugar./Él, haciéndose el travieso/ y ella, la disimulá”// ¡Ay! Déjame, Pachanguito,// ¡Ay! Déjame, por piedad./ Que si mamá nos mira,/ que si te ve mamá...” (1974: 47).

Según Chamosa, “los blancos tiznados no pueden tomarse ligeramente como la farsa de una alegre estudiantina, fueron un intento, de parte de la elite porteña por reinterpretar la cultura popular tomando una parte de ella, decodificándola en sus propios moldes, es decir, estereotipándola y haciéndola “folklore”, para incluirla en un lugar limitado dentro de su propio proyecto de cultura nacional (...), una reelaboración de la realidad de las clases subordinadas a través de los ojos de la elite” (1995: 31). Consideramos muy acertada la idea del autor, a la que hay que agregar que debía haber un placer muy especial en “ser negro” durante el carnaval, es decir, en transformarse en un ser supuestamente sin inhibiciones y con gran poder sexual, aún con el claro conocimiento de sus pobres condiciones de vida fuera del ámbito de la fiesta. Como ha destacado César, esta irrupción de “lo otro” (de lo negro) en una fiesta que se define por el quiebre de lo cotidiano es consecuente con lo esperable: la irrupción en los cuerpos del “impulso orgiástico” (2005: 225) reprimido, que según la tipología de la época representaban los negros y las negras. Esta idea se plasmaba en los escritos literarios de los hombres de elite, algunos ya vistos en el capítulo 1. Ramos Mejía hacía énfasis en este aspecto al describir un candombe negro en un carnaval de la época de Rosas, en un libro escrito en 1907, primero enfatizando la barbarie -“pintarrajeados tambores” tocaban “un ruido del más desastroso efecto” (en Puccia, 1974: 27)- pero también el erotismo de la escena: “Sudorosos y fatigados por la larga peregrinación marchaban sin embargo, con cierto desembarazo vertiginoso, imprimiendo al cuerpo movimientos de una lascivia solmene y grotesca. Las negras, muchas de ellas jóvenes y esbeltas, luciendo las desnudeces de sus carnes bien nutridas, revelaban en sus rostros alegres,

⁴⁵⁸ Puccia, 1974: 46.

un ánimo satisfecho y despreocupado. Las gráciles Venus imponían con indolencia las mamas rotundas como una expresión de su poder fecundante” (en Puccia, 1974: 27).

En 1884, Lucio V. López escribía *La gran aldea*, y describía allí uno de los bailes a los que acudía Alejandro, un cochero mulato integrante de Los Tenorios del Plata que seducía a una sirvienta vasca y la llevaba a bailar, enfatizando su poder sobre la mujer, y también el mestizaje irrefrenable que esto conllevaba:

“Era la última noche de carnaval y el mulato Alejandro estaba de baile. Su comparsa, los «Tenorios del Plata», con un brillante uniforme blanco y celeste y sus botas imitadas en hule, invadía el teatro de la Alegría, campo de las batallas galantes de la clase, en los tres días clásicos del año. Pero el corazón de Alejandro no estaba aquella noche en el salón de baile, sino en los dormitorios de Blanca. Graciana, una linda y traviesa francesita, en quien Blanca depositaba todos sus secretos, había cautivado el alma del mulato, sin que los antagonismos de raza fueran una razón de timidez por parte del cochero o de repugnancia por parte de la sirvienta. (...)La mujer es un ser débil en todas las clases sociales. Graciana comenzó por resistir y Alejandro terminó por vencer. Verdad es que el pardo tenía, según él, un ascendiente poderoso sobre el bello sexo. Los dos amantes, una vez de acuerdo en bailar esa noche en la Alegría sin que los patrones lo notaran, pusieron en juego su plan. Alejandro vistió su uniforme de «Tenorio», color blanco y celeste, con gorra de oficial de marina, espléndido *specimen* de mojiganga criolla; se echó al bolsillo el triángulo, su instrumento oficial en la comparsa de los «Tenorios» y esperó a Graciana” (1903: s/d).

Esta reiteración en la fuerza seductora de los negros y de las negras, de sus movimientos sexuados en una época donde el pudor debía velar todas las conductas y que se reivindicaba en un tiempo de trasgresión como el carnaval, se basaba en las imágenes que construían los hombres pertenecientes a los grupos hegemónicos de los candombes de la época de Rosas y continuaba desarrollándose y utilizándose a principios de siglo XX. En una nota sobre el carnaval publicada en *Caras y Caretas*, un humorista preguntaba “¿Cómo se van ustedes a divertir mañana?”, proponiendo en distintas viñetas diferentes modos de diversión carnavalescas. Entre ellos, una negra bailando y vestida “de negra” con la siguiente inscripción “Bailando con muchas contorsiones”.

Fig. 9. Diversiones de carnaval. *Caras y Caretas*, 16 de febrero de 1901

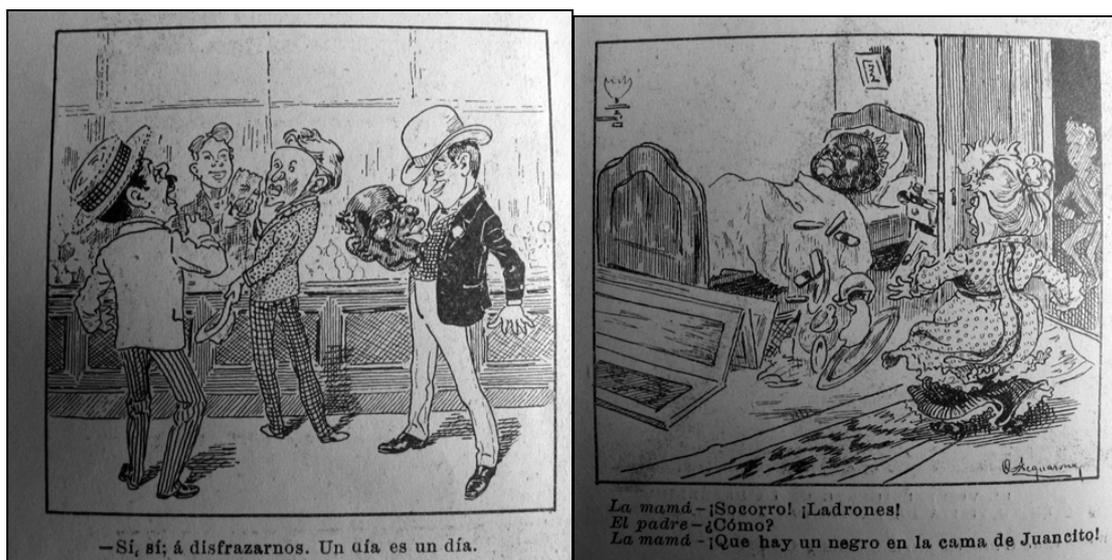


Es que si en 1860 la sociedad Los Negros invitaba a los jóvenes “bien” a tiznarse la cara y comportarse sexualmente más abiertos, las siguientes décadas generalizaron el uso del disfraz del negro para la época del carnaval. *Caras y Caretas* publicaba en 1901 un cuento de Fray Mocho titulado “Cosas de negros”, que describía una conversación entre un afroporteño de “verdad” y un blanco disfrazado de negro. El objetivo del disfraz, contaba el personaje, había sido captar el amor de una “pardita”. El negro le contestaba: “Mire que se necesita pecho pa crér que un negro puede ser suertudo en algo y cuantimás en amores...! Si no hay bicho más desgraciao qu’el negro, compañero, y máxime si como yo es medio hoyoso é virgüelas [sic]”⁴⁵⁹. Fray Mocho (José Álvarez), el conocido cuentista de la vida popular del Buenos Aires de comienzos del siglo XX, que dirigió *Caras y Caretas* entre 1898 y 1903 (Caimari, 2003) y que solía incluir a negros y negras en sus producciones, mostraba aquí el reverso de ese estereotipo que no dejaba de reproducirse, y que hablaba del triste mundo en que los negros y negras se movían -reproduciendo también su aparente modo de hablar, o “hablar en pardo”-, signado muchas veces por el color de su piel y las dificultades que esto traía para formar pareja, que, como el cuento terminaba implicando, en general debían ser mixtas ya que las negras buscaban blancos y viceversa.

En general, el disfraz de “negro” parecía ser en 1901 un obligado para una fiesta que había vivido unos años de decaimiento pero que con la llegada del nuevo siglo volvía a florecer. Una viñeta de *Caras y Caretas* de ese año mostraba la utilización de este disfraz, pero enfatizando el hecho de que volverse negro a efectos del carnaval, es decir, portar la máscara de negro, debía ser algo momentáneo para un “señorito” blanco, ya que las consecuencias eran que si se olvidaba de sacársela podía matar a su madre de un susto, que era el final del chiste:

⁴⁵⁹ *Caras y Caretas*, “Cosas de negros”, 23 de febrero de 1901.

Fig. 10. “Episodio carnavalesco”. *Caras y Caretas*, 23 de febrero de 1901



Sin embargo, la construcción y puesta en juego de este personaje estereotipado, que implicaba un gran potencial como icono sexual aún a pesar de la realidad penosa en que se suponía vivía, también insertaba en la fiesta una “africanidad” (Chamosa, 1995) que se insistía desaparecida.

De este modo, en los aproximadamente 40 años transcurridos desde la fundación de la sociedad de elite Los Negros hasta la generalización del disfraz de “negro” en la ciudad, se había logrado conformar un estereotipo del “negro” que surgía con fuerza en el contexto carnavalesco de inversión de roles y códigos sociales. Según Seigel, los inmigrantes que a principio del siglo XX utilizaban el disfraz del negro -y también del “indio” (recreando batallas donde en general todos morían)-, resaltaban y rearticulaban las fronteras de la blanquitud en la que ellos estarían insertos, a través de la parodia y el ridículo de estos grupos sociales -que el Estado había hecho “desaparecer” (vía genocidio real y discursivo)- pero, simultáneamente, profundizaban la marginalización y la producción de estereotipos de las comunidades en cuestión (Seigel, 2000: 67). Los afroporteños se enfrentaban así con un personaje estereotipado que representaba, además, la imagen de los afrodescendientes en contextos más amplios que el propio carnaval.

Al no poder recogerse las voces de los afroporteños sobre el tema, muchos investigadores (Chamosa, 2003; Seigel, 2000) se volcaron a las palabras dejadas en 1902 por la viuda de uno de los reyes de una nación que solía desfilarse en carnaval, publicada en la revista *Caras y Caretas*, y que nosotros también retomaremos. El artículo firmado por Figarillo -seudónimo de Jorge Mitre (Chamosa, 2003)- oponía el divertido carnaval de antes con el aburrido pero culto de su tiempo. Cuando el cronista se sorprendía al ver los instrumentos

musicales que las mujeres entrevistadas conservaban, preguntaba “- Y con esto bailaban ustedes?”. La respuesta y el diálogo que siguió fueron:

“-Claro...! Cuando la Nación Benguela pisaba la calle, amito -nos dijo la ex presidenta de la última comparsa de negros auténticos -hasta las piedras bailaban...! En 1870, antes de la peste grande, los mozos bien, comenzaron a vestirse de morenos imitando hasta nuestro modo de hablar, y los compadritos invitaron la milonga, hecha sobre la música nuestra, y ya no tuvimos más remedio que encerrarnos en nuestras casas, porque éramos pobres y nos daba vergüenza... -Pero, ¿ustedes no eran una sociedad organizada y hasta con rey...? -¡Ya lo creo!... Mi marido, el finado Regalao, fue el último, y es por eso que yo conservo así hasta la sala de reuniones... tal como él la tenía. Mi tío Tomás, que era sacristán de Monserrat, era el que tocaba esa tambora grandota, y mi primo Joaquín, esa marimba que se ve en el rincón... Nosotras las mujeres íbamos adelante, bailando, acompañadas por los mozos, y así nos recorríamos las calles principales, *candombiando*... [sic] Después, señor, no quedó gringo en la ciudad que no se disfrazara de Benguela, y haciendo unos bailes con morisquetas, que eran una verdadera ridiculez... -Y todos estos instrumentos ¿para qué los conservan? -Para recuerdo, señor!... Nostras somos las últimas personas de nuestra nación que quedan en Buenos Aires, y nunca hemos querido separarnos de estas memorias... ¿Usted cree que ahora el carnaval es como antes? ¡No crea! Aquello era diversión, señor, y hubiese visto cómo nos aplaudían y nos tiraban flores y hasta plata... La nación se dividía en dos mitades, y el día que una salía, la otra se quedaba a jugar. Armábamos unos cantones que eran famosos, pues había muchachas, entre ellas mis dos hermanas, que se llevaban a la tina hasta los vascos de la Aduana...”⁴⁶⁰

Jorge Mitre ponía en ese pasado “prehistórico”, alegre y vivaz -aunque no exenta de barbarie y aún ligada a los tiempos rosistas-, a los negros de Buenos Aires, de quienes sólo quedaban alguna viuda y unos tambores expuestos como en un museo, nuevamente validando de forma positiva esa figura de alteridad interior a la nación, supuestamente ya desaparecida. Esta afroporteña, melancólica como el periodista de los carnavales de antes, describía el gusto que tenía la ciudad al recibir a las comparsas de negros y negras durante el carnaval, sus instrumentos y sus bailes, su poder de seducción (hasta con los vascos de la aduana) en contraposición a las posturas ridículas que adoptaron imitándolos los mozos bien, primero, y los gringos, después. Según esta señora, una vez que la música y el baile afroporteños fueron retomados por otros, los afroporteños se encerraron en las casas porque “éramos pobres y nos daba vergüenza”.

Ese encierro al espacio privado remitido a la “vergüenza” que les causaba ejecutar su música y bailes en un contexto de imitación de sus costumbres se puede analizar conjuntamente con lo expresado por el periódico *La Broma* en 1882, como también lo hiciera Andrews (1989). En el artículo que citábamos con anterioridad, el periodista justamente ponía en juego la “vergüenza”, algo que aparentemente sentían los afroporteños pero a la hora de candombear en los sitios de nación. La vergüenza también aparecía en el redactor, que la sentía ante la juventud de su comunidad a la que calificaba de chabacana y pobre. La vergüenza se define como un

⁴⁶⁰ *Caras y Caretas*, “El carnaval antiguo. Los candomberos”, 15 de febrero de 1902, cursivas en el original.

“sentimiento penoso de indignidad o de humillación ante los demás”, y también como un “sentimiento de incomodidad causado por timidez o miedo al ridículo” o como la “estimación de la propia dignidad”⁴⁶¹. La insistencia en el sentimiento de la vergüenza nos refiere directamente a una sociedad que juzgaba, que criticaba y que imponía criterios, creando profundos sentimientos de inferioridad tan bien descritos por Fanon (1970)⁴⁶², que evidentemente eran retomados por los perjudicados en distintas formas. Para los intelectuales subalternos, la manera de salvar de la vergüenza a la comunidad era cambiando las costumbres, alejarse del personaje del “negro” que se imponía en la esfera pública cada carnaval. Un negro hipersexual, lascivo, que se movía con morisquetas y que no “sabía” hablar, en definitiva, un bárbaro/grosero/vulgar. Para ciertos miembros de la comunidad afroporteña, la vergüenza se sentía al realizar los “verdaderos candombes” en el seno de su comunidad, entendidos como rito comunitario, mostrando la introyección de las pautas elaboradas por las elites locales y por los intelectuales subalternos sobre la evaluación de estas tradiciones, que aparentemente terminarían en 1902 completamente abandonadas, según lo mostraba *Caras y Caretas* (aunque esto no fue así, los candombes porteños sufrieron una declinación importantísima hasta casi desaparecer como tal en la década de 1980⁴⁶³). Para la viuda de Regalado, la vergüenza era verse ante los imitadores, que no dejaban que la comunidad expresara sus costumbres libremente y la enfrentaban a la burla y al ridículo público, lo que muestra que cierto número de personas de la comunidad encontraba que el estereotipo del negro sí era bochornoso para ellos. Por eso extraña leer la noticia de *La Broma* sobre aquellos candomberos a los que criticaba por la poca “vergüenza” -según el redactor del periódico- que sentían al salir a candombear en carnaval. Pero estos “desvergonzados” salían tiznados, enmascarados -algo que enervaba al periodista que lo entendía como una denigración al “verdadero” candombe- asumiendo en su propio cuerpo el estereotipo que otros creaban e imitaban. De este modo, no eran solamente los grupos de elite los que “personificaban” al “negro” en el carnaval, según se sugería en el artículo.

En uno de sus más famosos trabajos, Judith Butler (1988) llegaba a la conclusión de que la identidad de género era una realización performativa, una “actuación” de un cuerpo históricamente modelado por las normas sociales y los tabúes. Para la autora, el cuerpo se entiende como una corporización-materialización de posibilidades, siempre condicionadas y circunscriptas por convenciones históricas, aunque también con cierto margen de incertidumbre

⁴⁶¹ *Diccionario del Español Actual* de Manuel Seco, Olimpia Andrés y Gabino Ramos. Madrid: Aguilar. 1999, Tomo II, página 4515.

⁴⁶² Creemos que la comparación con el estudio de Fanon *Piel negra, máscaras blancas*, que sería muy fácil aquí, podría traer a equívocos. Fanon estaba describiendo su situación personal en un contexto histórico muy distinto al que tratamos de analizar. En la Argentina, los descendientes de africanos “desaparecieron” en la blanquitud nacional, mientras que en las Antillas las razas negras y blancas se desarrollaron en oposición y relación mutua (de dominación y dominado), en coincidencia con lo que sucedía en otras partes del mundo.

⁴⁶³ Binayán Carmona, 1980; Frigerio, 2000.

y de espacio para la acción contestataria. Así, el cuerpo sería “una manera de hacer, de actuar y reproducir una situación histórica” (1988: 521). Según Butler (1988), el cuerpo se vuelve “generado” (toma género) a través de una serie de actos que son constantemente renovados, revisados y consolidados, actos sociales y culturales y también individuales. Como lo describe Dorlin (2007), el cuerpo generado sería el resultado de las relaciones de poder imperantes, que lo modelan y disciplinan y lo insertan en un sistema de dominación articulado por la heterosexualidad reproductiva, determinándolo y produciéndolo sin cesar, en constantes actos repetitivos. La materialidad del género sería así una construcción social. Si retomamos los conceptos elaborados por Butler para teorizar sobre el género y el cuerpo y los pensamos en relación con la raza, se abren vías interesantes de interpretación.

La raza, vista como una relación de fuerzas de dominación, inscribe en el cuerpo no sólo modos de actuar de acuerdo con los parámetros históricamente establecidos sino también modos de percibir(se) y ser percibido. En realidad, deberíamos decir que el cuerpo va actuando y simultáneamente inscribiéndose racialmente a partir de normas y tabúes social e históricamente establecidos y reproducidos (por los cuerpos), modelando la forma en que ese cuerpo se instala en el mundo de la percepción y de la autopercepción y también materializando la raza, de otra forma una entelequia. En el contexto que trabajamos, esta performatividad de la raza se vuelve más acuciante, cuanto las “razas” como la teoría social que conocemos se estaban desarrollando en el mundo con el avance del positivismo, y cuanto la construcción de la nación argentina se forjaba sobre una idea muy específica acerca de la blanquitud de su pueblo, arrancando de raíz la posibilidad de existencia de otros raciales al advertir de su desaparición oficial.

En el carnaval porteño de 1881-82, un grupo de jóvenes pertenecientes a la comunidad afroporteña de Buenos Aires salieron a candombear, con la cara enmascarada, “tiznada”, “actuando” de negros en un espacio público signado por una fiesta de inversión de roles y de desjerarquización social. Lo que llama aquí la atención es que si queremos analizar este hecho como mera “resistencia” comunitaria a la imitación de los negros que se hacía desde otros grupos sociales, el uso de la máscara de negro pierde sentido. También la pierde si lo queremos entender como un modo de encontrar apoyo social en un contexto de permisividad, a una práctica que era objeto de duras críticas por parte de las clases hegemónicas. Podríamos pensar que se trataba de una utilización ritual de la máscara, pero esto no se condice con los modos de ejecutar el candombe, donde la máscara no parece haber sido un elemento del rito, ni siquiera en tiempos del carnaval de Rosas o en los bailes realizados desde la colonia hasta la actualidad en el contexto de las fiestas devocionales a San Baltasar (Cirio, 2000).

¿Por qué los afroporteños se tiznarían la cara de negro? Podemos pensar que había nuevos y encontrados sentidos en la fiesta del carnaval, donde la mímica y el “ser otro”, la antiestructura y la *communitas* (Turner, 1988: 132), el sentido histórico de sátira universal, del

reírse de todo, especialmente de uno mismo (Bajtín, 2005) comenzaba a convivir con un carnaval romantizado. Así, mientras algunos grupos desarrollaban y recreaban aún los modos de diversión popular en que la fiesta del carnaval exponía en la plaza pública a todos para la burla, mostrando de modo exacerbado los puntos objetivo de la crítica y de la risa social para reírse también ellos de sí mismos (y compartir ese momento con el resto de la sociedad); otros grupos verían a la fiesta ya con un sentido moderno, en que la “civilización” debía reinar y cuya risa era contenida, sarcástica, romántica, y crítica sin más, lo que explicaría que los candomberos tiznados causaran hilaridad crítica en el público. Sin embargo, y aunque creemos que existía multiplicidad de sentidos puesta en juego en la fiesta de carnaval en este momento, opinamos que esto no acaba de explicar la aparición de los candomberos afroporteños tiznados.

Si pensamos en el candombe como ese rito comunitario que estaba siendo controlado y disciplinado desde la propia comunidad, desde la voz de los intelectuales subalternos, que poco a poco comenzaba a avergonzarse a sus propios ejecutantes aún en un espacio privado y que perdía entonces todo su poder ritual para generar *communitas* y comunidad, podemos entender que la realización de un candombe público fuera la representación última del estereotipo de un negro que ya no existía, y que se construía como un pasado lejano y bárbaro. Por eso la necesidad de enmascararse, con una máscara con el sentido romántico. Así, estaban asumiendo - y construyendo- el papel estereotipado del negro, representando una negritud que no les pertenecía o no estaba marcada en sus cuerpos, reforzando la blanquitud nacional. En este sentido, la parodia reforzaría y reconsolidaría la norma hegemónica de blanquitud (Butler et al., 1992), posible porque las fuerzas hegemónicas estaban abocadas a esta desaparición y re-percepción de los cuerpos, imponiendo normativamente otros sentidos en forma constante, silenciosa y repetida al infinito. Los intelectuales subalternos, que amonestaban por esta práctica y pedían a los candomberos que dejaran de “desempeña[r] su «mismo papel»”⁴⁶⁴, y que fueran otros los que se “luci[eran] con el *tamborcito*”⁴⁶⁵ acentuaban la idea de la raza como actuación, una raza que al dejar de interpretarse dejaría de marcarse corporalmente, una raza dada por “habitudes y tradiciones”, como ya lo habían expresado anteriormente. Y como la afrodescendencia aún se encontraba activa como forma de identificación para algunos, según los intelectuales subalternos los únicos que podían interpretar a los negros-estereotipo en los desfiles eran quienes no tenían en cuestión esta identidad/marcación exterior, co-construida y representada por quienes querían deshacerse de ella, produciéndose enfrentamientos por esta cuestión.

Pero los afroporteños no seguían estos consejos y “actuaban” la “raza negra” en carnaval, reforzando, nuevamente, su propia blanquitud. Esta idea de actuación de la raza se profundiza cuando nos centramos, por ejemplo, en las canciones cantadas en el carnaval de

⁴⁶⁴ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 5 de diciembre de 1882.

⁴⁶⁵ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 21 de noviembre de 1881, cursivas en el original.

1881 por la comparsa Los Humildes, publicadas en *La Broma*. Allí, encontramos un vals, una mazurca y dos tangos. Los dos primeros, escritos en un castellano correcto, los dos últimos, en “pardo”. Algunas frases del vals eran:

“Si nací humilde de cuna/Mi fortuna no es igual/Yo aspiro por mi desgracia/Y a tu gracia angelical/ Por qué ingrata me abandonas/Y amontonas mi pesar/ Y abrumas mi pobre alma/Sin tener de ella caridad”⁴⁶⁶.

Algunas de las frases del primer tango eran:

“Buen día lamo/ Lama buen día/ Aquí estan los neglos/ De nuevo olta ve/ A lemostale/ La mil fineza/ Que el neglo humilde/ Saven asel// (...) Todo lo neglo/ Somos cupido/ Prosupuesto/ Para la mos/ Pol que no hay negla/ Que lesista/ La plimel/ Lecaracion [sic]”⁴⁶⁷.

Y del segundo tango:

“Mundele y cagombo baila/ La masucra y el Chota ingrè/ Requebrando sintula solo/ Y alastrando tambien los piés// Baila baila tu muango neglo/ Y la bunda meneala bien/ Que ni el mismo cariangá puela/ Con su glacia y su lusilé// (...) Poble neglo baila candobe/ Y el quisanche plonto templa/ Pala bailar en la cancha unidos/ Los tres días de carnaval [sic]”⁴⁶⁸.

Es decir, que en el mismo desfile de comparsas, Los Humildes -que no era sociedad musical- pasaban de canciones y músicas “civilizadas” a cantar “en pardo” al son de los tambores, moviéndose entre la representación del estereotipo del negro y la representación sin alusión racial. Debemos remarcar la utilización de la famosa frase “pobres negros” en su forma parda “poble neglo”, asumiendo y reproduciendo el fatal destino de raza que se trazaba desde los discursos hegemónicos, un destino signado por la desaparición. En esas frases se ve también la descripción del modo de bailar el candombe, ese modo particular que se trataba de imitar y que provocaba las alusiones sexuales, quebrando la cintura y arrastrando los pies. En otros versos “en pardo” publicados en *La Broma*, pertenecientes a la comparsa femenina Las Bromistas, incluso se utilizaba la voz “amito”, denotando la ocupación mayoritaria de las afroporteñas en este momento y desde tiempos coloniales, el servicio doméstico:

“El refrio se quitó/ Si señó!/ Nos vamos a las Delicias/Poteña!/O al Coliseu a bailá/ já, lá!/ Si el amito non precisa/ Allá é que no va encontrar/ Allá no má!”[sic]⁴⁶⁹.

Otro interesante ejemplo acerca de la actuación racial que los afroporteños desempeñaban, especialmente visible en el contexto carnavalesco, se encuentra en los disfraces utilizados para los bailes de máscaras. En 1880, entre otros, se enumeraban

“... reinas y aldeanas que se codeaban, turcos de vistoso turbante que hacían muy bonitos vis-à-vis con hermanas de caridad, en cuya cadena de rosario han salido prendido más de un corazón pecador, las bellas y floridas jardineras más fragantes que las flores que llevaban, las *graciosas negras* de «labios de coral y ojos de fuego», en fin, todo aquel extraño aspecto amenizado por alegres carcajadas, dichos picantes,

⁴⁶⁶ *La Broma*, “Canciones carnavalescas”, 6 de marzo de 1881.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ *La Broma*, “Varillazos”, 23 de febrero de 1879.

epigramas intencionados y reñidos y bulliciosos combates, como en mano, hacían exclamar con el poeta: Esto es el juicio final, si no es el final del juicio”⁴⁷⁰.

El disfraz de “negra”, del que el periodista exaltaba su sensualidad, parece haber sido muy común en los bailes carnavalescos. Por ejemplo, *La Juventud* había mencionado repetidas veces el traje de “africana” en la crónica de los bailes de carnaval de 1876:

“Rosa Potaars vestía de Africana (...) Las niñas de Camuzzo desempeñaban el papel de *africanas*, habiendo estado muy complacientes con todas las personas”⁴⁷¹.

Y en 1882, un anuncio inserto en el cuerpo de una noticia en *La Broma* decía:

“Invitamos a nuestras bellas a que se tomen la molestia, si molestia es buscar la economía en estos tiempos en que las *Pastoras* y las *Condesas*, las *Negras* y las *Gallegas*, hacen su papel en los bailes de máscaras, a que pasen por el nuevo y gran baratillo *La Paraná*”⁴⁷².

Recordemos que según la descripción de Lucio V. López de Alejandro, el mulato integrante de la sociedad Tenorios del Plata, el traje que éste lucía era más o menos coincidente con aquel descrito por Barreda que lucía la Sociedad Los Negros, es decir, que los Tenorios no se “disfrazaban de negros”, sino que lucían el traje carnavalesco más o menos regular (aunque Los Negros lo hacían tiznándose la cara). Otro disfraz que comenzaba a utilizarse era el de “gaucho”. *La Juventud* lo admitía a desgano en 1876,

“He oído también que varios jóvenes distinguidos van a formar una comparsa de guachos, la cual creo que dará doble animación a la ciudad, por ser siempre lindo el estilo paisano y más cuando tan sólo es un disfraz”⁴⁷³.

Y en 1881 *La Broma* también lo mencionaba, símbolo como era de un pasado rural del que había que alejarse. Por eso, en vísperas del carnaval avisaba a la juventud:

“Yo opino que el *poncho* en estas noches calurosas debe suprimirse, pero permítanme los jóvenes que con tanto placer lo usan: (...) cada uno es dueño de hacer de su Capa un sayo, pero la juventud toda debe cooperar al progreso, no al retroceso”⁴⁷⁴.

Para 1902, Quesada relataba el encuentro de un “cocoliche” (personaje mezcla de gaucho e italiano, que hacía burla a ambos) con unos afroporteños disfrazados de gauchos (en Cara-Walker, 1987: 49), evidenciando que este tipo de atuendo carnavalesco se había consolidado. El disfraz de gaucho estrechaba los lazos de estos personajes con su pasado rosista, argentino, popular y con los nuevos pobladores de la ciudad, que a su vez reinventaban un personaje importante a la hora de negociar su espacio simbólico, como era el cocoliche (Cara-Walker, 1987; Seigel, 2000).

Así, tenemos que subrayar que el disciplinamiento que los intelectuales subalternos imprimían sobre su comunidad estaba dirigido en parte a que ésta comenzara a “actuar” como una comunidad civilizada, es decir, blanca-europea. Sacarse del cuerpo al “personaje” del negro,

⁴⁷⁰ *La Broma*, “Crónica”, 14 de febrero de 1880, las cursivas son nuestras.

⁴⁷¹ *La Juventud*, “Conversación”, 12 de marzo de 1876, cursivas en el original.

⁴⁷² *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 13 de enero de 1882, cursivas en el original.

⁴⁷³ *La Juventud*, “Impresiones”, 27 de febrero de 1876.

⁴⁷⁴ *La Broma*, “Varillazos”, 17 de febrero de 1881, cursivas en el original.

dejando atrás sus tradiciones, modos de hablar, de bailar, de vestirse, de comportarse, etc. (todas ellas ligadas a lo popular-grotesco) y corporizarse en otras identidades, en un proceso que debía lidiar con las marcaciones que se hacían desde los otros grupos de la sociedad, especialmente desde los hegemónicos. Volveremos sobre este punto en la siguiente sección, ya que aún sacando el personaje del negro del cuerpo, quedaban rastros -los “cuerpos torturados” de De Certeau (1995: 124)- que devolvían a la memoria comunitaria las aberraciones y marginalizaciones sufridas en tiempos pasados y presentes, y promovían desigualdades internas a la comunidad que signaban su propia continuidad. Veremos en la tercera parte de nuestro trabajo que para los propios afroporteños había diferencias que no se podían obviar aún, ligadas con distinciones de colores y posiciones socioeconómicas. Las percepciones de la negritud corporal evidentemente estaban en un proceso continuo de cambio y disputa, entre los miembros de la comunidad y de los otros grupos sociales, en un diálogo constante donde comenzaban a pesar nuevas reagrupaciones. Esas reagrupaciones identitarias ligarían paulatinamente la percepción de tonos particulares de piel con ciertos comportamientos (la corporización de lo grotesco), que separaba el mundo popular (cada vez más silenciadamente mestizo, más mezclado, más innovador y más necesario de disciplina a los ojos de la elite) del que no lo era.

Dos cuestiones más vamos a añadir con respecto al carnaval. La primera tiene relación con la búsqueda constante del “orden” que se enfatizaba desde los periódicos en los festejos carnavalescos, lo que sin duda iba en contra del espíritu de la fiesta pero muy en la línea de las reglamentaciones y del espíritu de la época, especialmente festejado después de la revolución de 1880. *La Broma* anunciaba en 1881 un carnaval “digno de un país culto”⁴⁷⁵ en “medio de un orden social y político”⁴⁷⁶, y se dedicaba a denunciar a quienes quisieran quebrar ese “orden consolador que el cielo brinda hoy a nuestra patria”⁴⁷⁷. Por ejemplo, un año más tarde señalaba públicamente al joven Rodríguez (para más datos decía que era el hermano de la finada Lucía), que había hecho escándalo en el baile organizado por Coito en el Coliseum, cuyo resultado fue la suspensión del mismo a las dos y media de la mañana:

“... no hemos querido dejar de hacerlo conocer para que se corrija si quiere, y si no que no pise en los bailes de nuestra sociedad a la cual deshonra altamente la sucesión de bochinchas que ni el más compadre de nuestros hermanos tiene el coraje de hacerlo”⁴⁷⁸.

La paz política que comenzaba a reinar evidentemente repercutía en toda la sociedad, y en una fiesta que aunque en general no se suele asociar a la política, ciertos indicios nos hablan claramente de que esto no era tan así. Ya Salvatore (1996) había puesto de manifiesto que en las fiestas populares de la era rosista, la risa aparecía como forma de catarsis política, reforzando

⁴⁷⁵ *La Broma*, “¡Carnaval!”, 24 de febrero de 1881.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 9 de marzo de 1882.

los sentimientos de confianza popular en el federalismo para dejar de lado los temores y preocupaciones. La mofa política en manos del pueblo actuaba como un refuerzo identitario del régimen. Singularmente, en el carnaval posterior se generalizaron los usos de disfraces de personajes políticos, pero no entraremos en este tema aquí. Simplemente vamos a citar la única mención que encontramos en los periódicos que asocia directamente los festejos del carnaval con el mundo político, un mundo del que los afroporteños no estaban alejados -como veremos en el capítulo 10- y que, creemos, se constituía como un eje articulador de la realidad afroporteña:

“...-[L]as sociedades se preparan, tanto los «Infelices» como los «Tenorios del Plata». - Y a propósito, van a usar trajes esa asociación? -No señor, lo único que llevan es Tejedor. -Qué dice? Cómo se figura que al gobernador de la Provincia lo van a llevar en una comparsa? -Si es que es el sombrero que lleva ese nombre. -Acabáramos..... y sabe que a algunos les ha de quedar tan bien ese sombrero como pedrada en el ojo de boticario (...) En fin, ellos sabrán lo que hacen”⁴⁷⁹.

Recordemos que los periódicos afroporteños, más allá de *La Igualdad*, se declaraban en principio políticamente independientes, lo que puede explicar la ausencia de mayores alusiones a la relación carnaval-política. Pero antes de analizar esa esfera en particular, debemos repasar el modo de sociabilidad que se impulsaba por excelencia dentro de la comunidad, el asociacionismo.

4.6- Asociacionismo afroporteño

La mayor parte de las actividades sociales que describimos anteriormente de la comunidad afroporteña estaban sustentadas por una red de organizaciones asociativas, impulsadas desde los periódicos afroporteños y por los intelectuales subalternos, de acuerdo con lo que sucedía en la sociedad en su conjunto. En este apartado haremos una síntesis del asociacionismo afroporteño, según fue trabajado por varios autores, para analizar en el capítulo 9 algunos de los conflictos más importantes que quedaron asociados con este tipo de sociabilidad.

Sábato describe a las décadas de 1860 a 1890 caracterizadas por el “fervor asociativo”, una forma de sociabilidad que fue extraordinariamente importante en la Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XIX. A diferencia de lo que sucedía anteriormente, las organizaciones asociativas que comenzaron a surgir estaban integradas por individuos libres que formaban parte de ellas por propia voluntad, reunidos con cierta finalidad y cuyos miembros se consideraban pares entre sí. La autora enfatiza el papel de las asociaciones como espacios de enseñanza y aprendizaje de prácticas e ideas consideradas modernas y civilizadas, siendo fundamentales a la hora de inculcar los principios republicanos de libertad e igualdad en toda la sociedad. De hecho, el asociacionismo era entendido como una “propuesta civilizadora” (Sábato, 2002: 131).

⁴⁷⁹ *La Perla*, “Sección de los reporters”, 15 de diciembre de 1878.

Debido a estas características, y a que estaban evaluadas de manera muy positiva por el conjunto de la sociedad y ligadas a sociedades libres y modernas, el asociacionismo fue impulsado por el Estado a través de medidas y acciones específicas (defendiendo la libertad de reunión y los derechos civiles, por ejemplo) y también fue especialmente sostenido y difundido por la sociedad civil. Sábato describe el movimiento asociacionista como:

“... un tejido conectivo a través del cual la población podía satisfacer necesidades concretas surgidas de las nuevas relaciones económicas y sociales; construir lazos de pertenencia y solidaridad; representar y defender intereses sectoriales; desarrollar actividades recreativas, festivas, y culturales; actuar colectivamente en el espacio público” (2002: 107).

Justamente, las asociaciones trascendían sus fines originales y participaban de movimientos colectivos: en manifestaciones, actos, *meetings*, tanto para protestar como para celebrar eventos en el espacio público, siendo actores fundamentales de la esfera pública burguesa en construcción, intermediarios entre la sociedad civil y el Estado (Sábato, 1998). Tanto éxito cosechó esta forma organizativa que la variedad de tipos de asociaciones era inmensa, abarcando casi todos los aspectos de la vida social. Había sociedades mutualistas, literarias, musicales, de oficios, de inmigrantes, educativas, festivas, comerciales, de caridad; y muchas también surgidas -en general como comisiones o comités- con fines puntuales que se disolvían después, por ejemplo, para organizar una manifestación o un baile a beneficio, inaugurar un monumento a un prócer, recaudar fondos, socorrer a algún desfavorecido, etc. Todos los sectores sociales estaban organizados en asociaciones, muchas veces multisectoriales que cruzaban perpendicularmente a la sociedad. Las asociaciones estaban en contacto y utilizaban a la prensa periódica para sus convocatorias y avisos, ganando un “importante lugar en la vida pública del país... [ya que] desarrollaban a la vez actividades más generales que las transformaban en actores de esa vida pública... [A]spiraban a representar al conjunto... [L]a actividad asociativa se presentaba como la voz del público, en búsqueda del bien común” (Sábato, 2002: 131).

Por último, debemos mencionar que las asociaciones estaban regidas internamente por sus estatutos fundacionales, asambleas periódicas y las elecciones de las comisiones directivas que supuestamente eran siempre rotativas, inculcando valores democráticos y de igualdad entre los miembros. Sin embargo, se puede ver claramente cómo había cierta tendencia a la perpetuación de las comisiones directivas en el poder y grandes y graves conflictos al interior de las asociaciones que provocaba rupturas internas y la creación de nuevas organizaciones desprendidas de las originales (Sábato, 2002).

Por lo que refiere al asociacionismo afroporteño, sabemos que fue especialmente intenso ya desde tiempos coloniales. Andrews (1989) realizó una periodización de los tres tipos de sociedades que caracterizaron a la sociedad afroporteña desde la colonia, mostrando que a partir del siglo XVIII, la tradición de organización comunitaria de los afroargentinos fue

consolidándose y creciendo en importancia, en una progresión de tres etapas que se extendió desde 1760 hasta el siglo XX: las *cofradías* (organizaciones religiosas regenteadas por los órdenes monásticos), las *naciones* y las *sociedades de ayuda mutua*. Es de destacar que la sucesión cofradía-nación-asociación de ayuda mutua no estaba planteada en términos exclusivos sino que tanto Andrews como los investigadores que le sucedieron entienden que se trataba de distintos énfasis en su proliferación y preponderancia, pero no de un pasaje lineal de un tipo a otro de asociación a lo largo del tiempo.

Sintéticamente, y siguiendo a Andrews (1989), se puede decir que las cofradías eran hermandades legas religiosas, asociaciones que se ocupaban de mantener y contribuir al bienestar de la iglesia a la que se pertenecía. Se podía pertenecer a una cofradía siendo esclavo o siendo libre, negro o mulato. Se demandaba dinero, presencia en los oficios y que se llevara una vida cristiana en general, que se rezara dos veces por día y que se recitara una porción del Rosario. Los beneficios que se obtenían eran “la elevación general del alma de los hermanos” (1989: 168) y, por sobre todas las cosas, “un funeral garantizado, con un número fijo de misas a celebrarse en memoria del difunto” (1989: 168). Andrews cree que si bien los beneficios parecían escuetos, la preocupación por la correcta realización de los funerales y misas conmemorativas eran congruentes con las tradiciones africanas y católicas ya que en ambas la manera en que el alma pasa de esta vida a la próxima puede influir en la segunda. En general, las hermandades nunca dejaron de estar bajo estricto control de los sacerdotes a cargo y sirvieron como instrumento de control social, no delegando en los miembros ningún tipo de posibilidad de administración, a diferencia de lo que habría sucedido con la Iglesia Protestante en Estados Unidos⁴⁸⁰. Sin embargo, “[l]as hermandades proporcionaban un vehículo para el desarrollo de la conciencia de grupo, un sentimiento de orgullo e identidad social del que no disponían los afroargentinos por ningún otro medio, salvo posiblemente el servicio en la milicia” (Andrews, 1989: 169).

Siempre según Andrews, las primeras naciones coexistieron con las cofradías, aunque se puede decir que tenían mejoras con respecto a éstas. El papel que en las cofradías había cumplido la Iglesia, en las naciones era ocupado por la policía, que controlaba todos los procesos que en ellas sucedían: elecciones, reuniones, depositarios de denuncias, etc. Las naciones tenían casi pleno poder sobre sus finanzas. La principal función de una nación era reunir el dinero para sacar a sus miembros de la esclavitud. Los edificios ocupados por las naciones servían como centro social y salón para sus bailes, especialmente los *candombes*, y ésta era la más importante de las actividades sociales de las naciones. Las naciones también debían crear escuelas (nunca se constató la creación de alguna) y promover la educación

⁴⁸⁰ De hecho, Andrews enfatiza la diferencia entre ambas iglesias diciendo que “la Iglesia argentina no proveyó el refugio para los negros y mulatos de la ciudad que sí brindaron las iglesias africanas de los Estados Unidos para los afroamericanos” (1989: 171).

superior en oficios, ya que cuando un varón llegaba a los 16 años debía ser colocado con un maestro artesano. Entre otras cosas, las sociedades hacían préstamos a los miembros que necesitaban capital o que temporalmente no podían trabajar.

En el desarrollo histórico de las naciones se pueden ver grandes conflictos entre los miembros, llegando al punto de que era muy habitual que se formaran nuevas naciones desprendidas de las viejas. La proliferación de naciones quedó registrada en los archivos de la policía, que debía tomar nota de las que se fundaran o cerraran (y aprobarlas), y también dejaba constancia de muchas de las peleas internas y de las denuncias que se realizaban entre sí sus integrantes⁴⁸¹. Según Andrews, “si bien las naciones proporcionaban a sus miembros beneficios tanto tangibles como intangibles, también servían para promover la desunión y a veces la discordia en la comunidad negra de la ciudad. Sin embargo, esa desunión era una inevitable etapa en la historia de los afroargentinos, ya que reflejaba genuinas diferencias étnicas y divisiones traídas desde África y que se manifestaban en las sociedades poseedoras de esclavos en todas las Américas” (1989: 179). El tema del “reflejo” de las discordias traídas de África ya ha sido matizado por Chamosa (1995), y nosotros creemos con él que existían otras causas de peso para las peleas internas en las naciones -como la lucha política- que diferenciaba netamente a los descendientes de esclavizados africanos argentinos de los de otros países de América, algo que estudiaremos más adelante. Finalmente, para Andrews, el devenir generacional habría ido debilitando la participación en las naciones, ya que los jóvenes afroargentinos habrían dado la espalda a estas organizaciones vistas como “una reliquia anacrónica de un pasado vergonzoso” (Andrews, 1989: 177).

En cuanto a las sociedades de ayuda mutua, el cambio más importante según Andrews (1989) fue que la constitución de la organización se escribía realmente por los miembros (la de las cofradías había sido escrita por la Iglesia y la de las naciones por el gobierno). Estas sociedades se centraron básicamente en los intereses económicos de sus miembros y ofrecían beneficios típicos de las sociedades mutuales, tales como atención médica gratuita, provisiones y estipendio mientras se estuviera impedido de trabajar, beneficios en caso de muerte, funerales gratuitos y sepelio, etc. Este tipo de asociación de socorros fue destacado por Sábado (2002) como de vital importancia en el desarrollo de las formas asociativas en todo el período bajo estudio y se puede constatar su presencia especialmente entre las comunidades de inmigrantes italianos. Entre los afroporteños, ya en 1858 *El Proletario* anunciaba que el militar y músico Casildo Thompson había fundado La Fraternal, e instaba a la comunidad a unirse a ella. Fueron pioneras también la Sociedad del Carmen y Socorros Mutuos (en 1859 había un pleito sobre la presidencia, consignado en el expediente de la policía)⁴⁸² y la Sociedad Protectora Brasileña

⁴⁸¹ AGN X-31-11-5 Policía- Sociedades Africanas.

⁴⁸² AGN X-31-11-5 Policía- Sociedades Africanas.

(1856)⁴⁸³. La Protectora fue sin duda la sociedad de socorros mutuos más importante entre los afroporteños, o por lo menos la de más larga vida y de la que hay más noticias. Fundada en 1877 por Eugenio Sar, hay rastros de su existencia hasta 1936 (Cánepa, 1936).

La trilogía de Andrews puede complementarse con la propuesta de Chamosa (1995). Para este último, había tres tipos de actividades predominantes que eran incluidas dentro de las prácticas asociativas afroargentinas: las lúdicas, las rituales y las mutualistas, y a lo largo del tiempo las asociaciones habrían ido especializándose en cada una de estas formas asimiladas con las europeas, y transformándose absolutamente desde las viejas asociaciones cuyas prácticas contenían fuertes elementos africanos, especialmente ligados con los bailes y la música. Así, para el autor, la acción de los líderes comunitarios habría sido fundamental en el tejido de una estrategia de transformación total para conseguir la continuidad de la comunidad, “aún a riesgo de comprometer su identidad cultural. El resultado de la transformación puso a la comunidad africana a poca distancia de lo que la Sociedad Civil esperaba de acuerdo a los requisitos, es decir moralidad, separación de los sexos, europeización de las costumbres” (1995: 41).

En su estudio, Chamosa (1995) trazaba una cronología del asociacionismo africano-afroargentino representada por cuatro momentos hasta 1880. En el último de ellos -de 1870 a 1880- se habría producido el crecimiento más importante en el número de asociaciones afroargentinas en Buenos Aires, sumando más de 60 (la misma cantidad que todas las creadas en los períodos anteriores conjuntamente), entre las que predominaban en un 75% las sociedades carnavalescas o comparsas. El resto eran sociedades de socorros, literarias, clubes sociales y políticos. Así, a partir de la década de 1860 las asociaciones habrían sido “mayoritariamente masculinas, juveniles e identificadas por el común origen africano antes que por distinciones étnicas puntuales” (1995: 14).

Por último, Chamosa (1995) resaltaba que si bien González Bernaldo de Quirós insistía en que los valores cívicos de la sociabilidad asociativa fueron transmitidos hacia el resto de la sociedad, en el caso del asociacionismo afroargentino el proceso habría sido inverso, ya que las asociaciones afroargentinas habrían debido adaptarse a los valores sostenidos por la sociedad, principalmente a causa de su situación marginal y popular, aún cuando las prácticas que se incorporaran fueran contrarias a los valores vigentes, como sucedía con las acciones electorales siempre fraudulentas (algo que era común en la sociedad argentina en su conjunto y analizaremos en el último capítulo).

⁴⁸³ AGN X-31-11-5 Policía- Sociedades Africanas.

4.6.1- Asociarse para triunfar

No analizaremos en este trabajo el asociacionismo afroporteño en sí mismo. Como lo hemos reseñado, existen buenos estudios al respecto. Sin embargo, resaltaremos que el asociacionismo parecía ser un pilar sobre el que construir una comunidad mejor y más avanzada, lo que permitiría la deseada unión de la comunidad. Justamente, el papel de los intelectuales subalternos en la inculcación de los valores asociativos era fundamental, y los periódicos reflejaban fielmente esta labor. Gabino M. Arrieta, uno de los redactores más aguerridos de *La Juventud*, instaba en 1876 a asociarse como medio para conseguir evitar la pobreza y la ignorancia. Y para ello, pedía:

“[T]enemos una doble servidumbre que abolir entre nosotros (la de la ignorancia y la de la miseria) y (...) no podemos combatirlas si no por medio de la instrucción, y no podremos tener instrucción a no ser por medio de la asociación”⁴⁸⁴.

Unos años más tarde, el periódico continuaba la misma línea discursiva con el artículo cuyo sugestivo título era “Asociarse para triunfar”:

“Para obtener este mejoramiento hay que asociarse, único medio de encontrar las fuerzas; las leyes permiten la asociación. No lo hará el número, basta la gran fuerza de voluntad (...) Sí, la asociación; bautismo de alianza que dará la existencia a toda base de orden, (...) elemento poderosísimo que ha de superar el obstáculo, y este no es otro que el atraso y la miseria. La asociación, fuerte medio para hacer que los derechos tan deseados lleguen a deberes cumplidos”⁴⁸⁵.

El espíritu asociativo que reinaba en la ciudad ponía a los inmigrantes europeos como el ejemplo a seguir, algo que era sentido por el redactor de *La Juventud*, que comparaba el nivel de organización de la comunidad afroporteña con el de los extranjeros, marcando tajantes diferencias:

“Causa pena, inspira tedio, y sobre todo da vergüenza, el solo hecho de considerar y ver que todas las colonias extranjeras residentes en Sudamérica aúnan sus elementos, formando Institutos de Beneficencia, Colegios, Centros Sociales, etc., mientras nosotros somos los únicos que permanecemos aislados, sumidos como en un caos, desempeñando a las mil maravillas el rol de parias en nuestra propia casa”⁴⁸⁶.

De este modo, el ímpetu asociativo se propagaba con fuerza entre los intelectuales subalternos, que proponían a la asociación como el único modo viable de salir de la situación de pobreza y marginalidad social en que veían sumida a la comunidad. No sólo esto. El fervor asociativo impregnaba todas y cada una de las actividades colectivas de los afroporteños. Vimos en el capítulo 2 cómo antes de realizar las manifestaciones en defensa de los derechos de la comunidad y en agradecimiento a Varela por su actuación, se había formado una comisión encargada de llevar adelante todos los preparativos. Lo mismo sucedía ante cualquier ocasión que requiriera la movilización o acción colectiva. El levantar una lista de suscripción para

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ *La Juventud*, “Asociarse para triunfar”, 20 de octubre de 1878.

⁴⁸⁶ *La Juventud*, “¿Caen o se levantan?”, 30 de octubre de 1878.

ayudar a algún necesitado provocaba la formación de una comisión de ayuda, donde se elegía a los delegados encargados de cada una de las listas. Cualquier movimiento o proyecto era refrendado por una comisión formalizada para el caso, etc. El asociacionismo era un elemento constitutivo de la vida cotidiana de la ciudad, y de la comunidad afroporteña también, formando parte de la ola modernizadora impulsada por el Estado, los grupos hegemónicos y los intelectuales subalternos:

“Sigamos en el propósito de sostener periódicos que hagan propaganda sana, de fundar bibliotecas, de dar conferencias literarias, de organizar sociedades de socorros mutuos, y hasta de inspirar si es posible a que la juventud que recién entra a sondear la vida social fomente sus sociedades carnavalescas (...) Sigamos! Que así nuestra comunidad progresa”⁴⁸⁷.

Sin embargo, las asociaciones existentes, según la mirada de los intelectuales subalternos, estaban subdivididas, eran pequeñas y no representaban a la comunidad en su conjunto, sino que se encontraban separadas por rencillas internas y luchas de poder. El control de las asociaciones y la conformación de las comisiones directivas (que escribían los estatutos) parecen haber sido los focos de conflicto más acuciantes. Así lo denunciaba *La Broma* en 1876, y continuaría haciéndolo durante toda su existencia, aún contra la misma La Protectora, asociación de la que los redactores del periódico eran miembros. Varios intentos hubo durante la década que trabajamos de unir a distintas sociedades en una sola, como el caso de la Unión Proletaria fundada por Santiago Elejalde en 1876 y La Protectora, pero no prosperaron. Desacuerdos varios (en el caso mencionado Elejalde le pedía a La Protectora que cambiara de nombre pero sus miembros se negaron) impedían incesantemente los acuerdos. Algunas de las peleas entre miembros y no miembros de asociaciones, o entre nuevas y viejas facciones son muy reveladoras de los conflictos que se sucedían en la comunidad, de los cuales tomaremos algunos en la sección que sigue. Aún así, el asociacionismo era un valor en alza, propiciado desde los periódicos con la prédica constante de los intelectuales subalternos, y ayudaba a visibilizar el grado de progreso que alcanzaba aparentemente la comunidad afroporteña, como ya lo ha destacado Chamosa (1995). Sin embargo, la constante propaganda que se hacía desde los periódicos para que los miembros de la comunidad se asociasen a las distintas organizaciones parece mostrar que, realmente, no se lograba acaparar el público necesario para sufragar la continuidad de las mismas, que nacían y desaparecían casi instantáneamente.

Las únicas asociaciones que no publicitaban en los periódicos eran las religiosas y las naciones. Con respecto a las naciones no aparecen datos concretos, pero hemos visto que este tipo de asociación seguía viva y con reuniones periódicas para organizar candombes, como se dejaba traslucir en muchas de las noticias, poemas y relatos que leímos. Las hermandades, por su lado, parecen haber tenido una buena cantidad de miembros, según lo leímos al principio del capítulo 3. La Hermandad del Rosario era, de lejos, la más importante entre la comunidad

⁴⁸⁷ *La Broma*, “Nuestra comunidad progresa”, 1 de agosto de 1878.

afroporteña. Con sede en la iglesia de Santo Domingo, parecía congregarse a la mayor cantidad de miembros entre la comunidad, muchos de los cuales pertenecían además a otras asociaciones, como La Protectora. También era importante la Hermandad del Socorro, con sede en la iglesia de La Merced. Tanto la Hermandad del Socorro como la del Rosario contaban con panteones propios en el cementerio de la Recoleta, para enterrar allí a sus socios y socias. De hecho, en un momento en que en La Protectora surgió la propuesta de obtener un panteón en propiedad, hubo varias voces que indicaron la posibilidad de utilizar el de la Hermandad del Rosario. La propuesta fue rechazada, logrando La Protectora su propio panteón después de realizar sucesivas rifas, bazares y bailes a beneficio, siempre publicitados en los periódicos. Sin embargo, ni las sociedades religiosas ni las sociedades de nación recibían el apoyo de los intelectuales subalternos, que tal vez las consideraran ajenas a la ola liberal y del progreso, y por lo que promocionaban sin cesar los beneficios de las sociedades de ayuda mutua, las comisiones para fomentar la educación, las escuelas y bibliotecas, las sociedades literarias, e incluso las festivas como las sociedades carnavalescas-musicales. El silencio de los periódicos con relación a las hermandades fue roto cuando Froilán Bello escribió una nota felicitando a la Hermandad del Rosario por haber inaugurado el panteón de la Recoleta, acto al que habían asistido miembros de La Protectora y de la Estrella del Sud. En su escrito, Bello establecía que

“Hasta ayer, puede decirse, esta loable Hermandad estaba olvidada para la sociedad, como ignorada para la juventud (...) El rosario (...) puesto al cuello de un devoto hermano era como la aparición de un payaso (...), causaba la más ridícula hilaridad. Las procesiones que salen hasta hoy por nuestras calles eran consideradas como un escarnio a la civilización, como una inmoralidad afrentosa a la libertad y al progreso de los modernos pueblos. ¡Como si las leyes del liberalismo pusieran restricciones al derecho de pensar o a la libertad de cultos! (...) Nuestros viejos antecesores llevaban el epíteto de retrógrados, por haber implantado esta institución cuyo fin había sido inculcar y estimular el espíritu de asociación entre los infortunados hombres de *color*”⁴⁸⁸.

No era Bello el único que traía a colación un enfrentamiento que se daba en un espacio más amplio, y que años más tarde resonaría con fuerza en el enfrentamiento entre Roca y la Iglesia. En una carta publicada en *La Broma* por Gabino Arrieta (el antiguo y por entonces desterrado redactor de *La Juventud*), éste decía recordar un paseo dado por Quilmes en el año 1873, en el que había entrado a una iglesia:

“En la campaña se ve que iglesia y autoridad marchan al mismo paso. El nacimiento, bautismo, educación, comunión, confesión, defunción, entierro, etc., etc., da todo la mano. No hay exageración, la iglesia es la autoridad y viceversa (...) ¿Cuántas veces trayendo a la memoria este recuerdo me he inclinado a creer que el corazón estaría pronto a estallar?”⁴⁸⁹.

Así, las ideas de la corriente liberal y progresista que surcaba la república provocaban que prácticas y formas utilizadas por los afroporteños quedaran arrinconadas, escondidas -como sucedía con los candombes y las naciones- aunque en algunos casos podían reconvertirse y

⁴⁸⁸ *La Broma*, “La Hermandad del Rosario”, 3 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

⁴⁸⁹ *La Broma*, “Variedades”, 25 de septiembre de 1879.

ganar otra vez visibilidad y posibilidad de acción. Las ideas liberales abrazadas por la mayor parte de los intelectuales afroporteños, que no eran totalmente compartidas por todos, llevaban a fomentar cierto tipo de asociaciones y de ocultar y desaconsejar otras, fijadas en el imaginario a un pasado del que querían desprenderse (rosista y bárbaro). Es que el progreso que evidenciaba el asociacionismo -cierto tipo de asociacionismo- era algo que se anhelaba, y que aparentemente la comunidad afroporteña no lograba mostrar apropiadamente. Con ocasión de las fiestas del Pilar, en 1878, *La Broma* se quejaba de la nula presencia de las asociaciones afroporteñas allí:

“El domingo asistieron al Bajo de la Recoleta varios o casi todos nuestros reporters (...), pero francamente extrañamos el espíritu de asociación entre nuestros jóvenes; la mayoría de los concurrentes al Bajo eran extranjeros, los que en gran parte habían formado sociedades, y se divertían perfectamente (...) [E]n fin, no había ni una de nuestras sociedades carnavalescas y francamente, estas en otros años no se puede negar, han amenizado bastante. Se nos dice que el domingo próximo irá la Estrella del Sud”⁴⁹⁰.

En 1879, Hilario Bustos publicaba en *La Broma* una solicitada al presidente de La Protectora para pedir por el panteón en el cementerio (él había sido el iniciador de la idea), y exponía que “...sabemos que los que han venido del viejo continente han fundado grandes centros de sociedades, porque han visto que las de sus padres producían el bien”⁴⁹¹. Este era el modelo a seguir, y La Protectora representó el esfuerzo más acabado y que logró reunir a mayor cantidad de gente para ello⁴⁹². En 1882, agradeciendo los esfuerzos de las donaciones de la comunidad, en una carta pública su presidente, Ángel P. Rodríguez decía:

“... me atrevo a decirlo, dentro de cuatro años más, nuestra institución estará a la altura de las muchas extranjeras que existen”⁴⁹³.

Contemporáneamente a estas asociaciones, comenzaron a generarse otro tipo de organizaciones y que no despertaron los malos augurios de los intelectuales, a las que podemos denominar “protogremiales”. Cocineros, mucamos, cocheros, artesanos eran oficios que comenzaron a incorporarse a los títulos de nuevas asociaciones que día a día anunciaban su fundación, sus periódicos y sus reuniones. Volveremos a ellas en la próxima sección. Debemos destacar, sin embargo, que las ideas liberales, aún en quienes defendían sus tradiciones religiosas, no parecían ponerse en duda con respecto al binomio civilización y barbarie. El mismo Froilán Bello, a continuación de expresar su admiración por la Hermandad del Rosario, escribía:

“Hay en nuestra comunidad una juventud que se levanta ardorosa y potente, arrasando en su ímpetu los vicios y los hábitos semi-bárbaros que nos vienen por tradiciones de raza, sin que hasta hoy se hayan podido extinguir por completo. Esa pléyade de

⁴⁹⁰ *La Broma*, “Varillazos”, 17 de octubre de 1878.

⁴⁹¹ *La Broma*, “Solicitada”, 24 de agosto de 1879.

⁴⁹² Según indicaba su presidente en 1879, La Protectora había nacido con 30 socios fundadores. Un año más tarde tenía 60 miembros y para mediados de 1879 contaba ya con 97 socios más 25 honorarios. *La Broma*, 24 de agosto de 1879.

⁴⁹³ *La Broma*, “Solicitadas”, 4 de febrero de 1882.

hombres nuevos se lanzan hoy llenos de júbilo y entusiasmo por la senda señalada, para borrar eternamente la mancha de nuestros antepasados”⁴⁹⁴.

La mancha de los antepasados podía borrarse, la barbarie podía esconderse. Las nuevas generaciones estaban encargadas de hacer progresar a la comunidad, y viejos y jóvenes se enfrentaban por la forma en que debían llevarse adelante los cambios, provocando un quiebre generacional que arrastraba también nuevas concepciones sobre los sexos y la familia.

⁴⁹⁴ *La Broma*, “La Hermandad del Rosario”, 3 de septiembre de 1879.

CAPÍTULO 5- Hombres y mujeres afroporteños

“...me lamento con razón, de que las reglas sociales sean tan duras, que no le permitan a uno aunque esté muriendo de pasión, llenar sus aspiraciones”⁴⁹⁵.

En este capítulo abordaremos las relaciones entre hombres y mujeres afroporteños, haciendo especial hincapié en las mujeres afroporteñas, que eran objeto de un durísimo disciplinamiento por parte de los hombres de su comunidad y también por parte de los grupos hegemónicos. Asimismo, trabajaremos la relación entre la comunidad y los numerosos inmigrantes que habitaban la ciudad, que delineaba nuevas formas de vincularse y nuevos modos de organización.

5.1- El disciplinamiento social de la mujer

Como hemos visto ya, los afroporteños se enfrentaban a un pasado del que querían borrar toda huella. Esto se traslucía en las permanentes alusiones a los “viejos” (los candomberos, las costumbres de antaño) y en cómo la juventud sería la encargada de propiciar y difundir el cambio en la comunidad.

“Consecuentes a nuestro credo y a la bandera que hemos enarbolado, repetiremos hasta el cansancio, que la generación presente camina sobre las ruinas y escombros del pasado, a causa de la poca fe en la verdad de los principios y de no clavar la mirada fija en el porvenir. (...) La herencia de un escepticismo semejante, no es justo que se transmita a la venidera, porque en cuyo legajo encierra el desfallecimiento moral, el cansancio, y la impotencia, en vez de la idea libertadora, que ha de dar la reconstrucción política social, esperanza que cuanto ha, debía haber empezado a sonreír como nuestras más legítimas aspiraciones”⁴⁹⁶.

La juventud era el objetivo de los intelectuales subalternos, ya que era ella quien debía llevar adelante los cambios que sentían tardaban en llegar. La posibilidad de dejar atrás un pasado vergonzante y olvidarlo, el progreso y la civilización, eran las excusas que se esgrimían en los periódicos para hacer sus llamamientos de quiebre generacional, una situación acorde asimismo con el contexto del país, donde la llegada de inmigrantes, la expansión de los valores republicanos, el fortalecimiento progresivo del Estado y la construcción de la nación, marcarían esta época como fundacional. Así lo vivían también los afroporteños. Esa coyuntura impulsó asimismo el disciplinamiento de los grupos populares por parte de los grupos hegemónicos que elaboraron discursos y políticas destinados a reencauzar a hombres y mujeres. Algunos de estos

⁴⁹⁵ *La Broma*, “Variedades”, 13 de marzo de 1881.

⁴⁹⁶ *La Juventud*, “A la juventud”, 31 de enero de 1878.

discursos eran retomados -y transformados- por los intelectuales afroporteños, entre los que destacaban sin duda los esfuerzos por disciplinar a la mujer.

Para Nash (1995), la incorporación de la categoría de género en el análisis histórico es uno de los avances más importantes de la historiografía del siglo XX. Estudiar históricamente la representación cultural de la mujer -y sus variaciones- sería una forma de acercamiento válido para entender las normas de comportamiento vigentes en cada contexto, según las relaciones de género.

En la América colonial española, la imagen y la cotidianeidad de la mujer habían estado atadas a las reglas de la *pureza de sangre* y del honor. El matrimonio era el único medio válido de legitimarse en sociedad y de legitimar a la descendencia. Así, los siglos XVII y XVIII estuvieron signados por reglamentaciones morales que marcaban los límites entre lo que era aceptable y lo que no lo era, y quienes quedaban limitadas eran las mujeres, aunque estas reglas se aplicaban principalmente entre los grupos hegemónicos. De este modo, mientras las conductas sexuales y morales de las mujeres de la elite estaban altamente controladas, las mujeres que no pertenecían a ese grupo social tenían cierto margen de libertad porque el prestigio, la herencia y los bienes familiares no eran un objeto de disputa tan acuciante (Socolow, 2000a). A principios del siglo XIX, el giro secular de la monarquía borbónica, en lugar de provocar un mayor grado de libertad, condujo a un puritanismo más estricto como forma de afianzamiento en el poder. Pero una vez producida la independencia de las distintas regiones de Latinoamérica, las elites de las naciones en formación buscaron presentarse como Estados civilizados, que derivó en un moralismo tanto o más limitante que el de los Borbones (Socolow, 2000b). Paulatinamente, se dio una transferencia de los asuntos privados hacia esferas más públicas, lo que permitió atemperar el poder masculino dentro del hogar. El reverso de esta situación fue que la sexualidad femenina comenzó a verse también como un asunto de interés público, y la consecuencia fue que las mujeres de las clases más desfavorecidas, que hasta entonces habían gozado de cierta libertad, fueron objeto de mayor control social (Socolow, 2000a).

Hacia fines del siglo XIX, la naturalización de las categorías raciales, nacionales, clasistas y de los roles sexuales en sus formas científicas-positivistas (Funes y Ansaldi, 1991) encontraron su apogeo, instalándose con notable vigor los discursos naturalizadores de la diferencia y de la jerarquía social. La segregación espacial de la mujer al ámbito doméstico la relegaba a la esfera privada, negándole participación política y ejecutiva. En teoría, la mujer poseía el control de “su” espacio, aunque éste se situaba en un nivel de reconocimiento social inferior debido principalmente al estricto orden jerárquico de género que dominaba la sociedad: “La sociedad era representada como un orden social de definición masculina cuyos rasgos característicos claves eran la jerarquización social, la supremacía del hombre y la subordinación de la mujer” (Nash, 1999: 41). La mujer debía, por lo tanto, destinar su vida a ser

administradora y guardiana de su hogar, así como veladora de la moralidad y de la educación de su familia. Dentro de este imaginario colectivo acerca de la mujer, Nash (1999) destaca que uno de los hechos más notables fue la reafirmación del mismo imaginario por sectores socialmente enfrentados, lo que muestra el nivel profundo de arraigo que las representaciones culturales pueden tener en las sociedades.

En el período decimonónico finisecular, el discurso dominante sobre la mujer se construía sobre la domesticidad que insistía, fundamentalmente, en la importante función social de la mujer como “reproductora”. La representación cultural de la mujer se basaba en el hecho biológico de la maternidad, como mandato ineludible para el buen funcionamiento social. Así, la biología determinaba la “esencia” de la mujer como una naturaleza diferencial que la obligaba a comportarse, e incluso a sentir, de forma específica y diferente a la de los hombres. Este rol de reproductora y cuidadora de la familia estaba sublimado y justificado plenamente en supuestas “leyes naturales” que “regían” asimismo a las sociedades, pensadas como organismos vivos. Pero también quedaban plasmadas en el cuerpo legal, como sucedía con el *Código Civil* argentino de 1870⁴⁹⁷. El énfasis puesto en el control de la reproducción se entiende en un contexto de construcción nacional donde la maternidad se utilizaba como un agente constructor y “purificador” (Ruggiero, 1994). De este modo, los discursos de nación estaban basados en la idea de la familia como eje natural -espejo y célula básica- de toda la sociedad, y supuesta fuente de “amor y solidaridad” que Anderson (1993) relaciona directamente con la creación de la “comunidad imaginada”. La mujer, por tanto, debía ser controlada para que la sociedad funcionara correctamente y para garantizar el futuro de la nación-Estado en el camino de la civilización y el progreso. Parte de estas representaciones las vimos en palabras con la imaginación poética y narrativa en relación con las cautivas. Ahondaremos un poco más sobre estas narraciones a continuación.

5.2- Las afroporteñas según los afroporteños

Los periódicos afroporteños -como dijimos anteriormente- estaban dirigidos y escritos por hombres, aunque los lectores eran de ambos sexos. Este hecho se percibía claramente a lo largo de sus páginas, con columnas dedicadas al “bello sexo” o con noticias que describían cómo las “niñas de la sociedad” se juntaban para leerlos y para comentar las noticias. Es de destacar que las mujeres también colaboraban con artículos, cartas y poemas en los periódicos,

⁴⁹⁷ El *Código Civil* caracterizaba a la familia por el poder concedido al hombre. Éste tenía autoridad sobre su esposa y sobre sus hijos. Además, el hombre poseía el control de los bienes de su mujer, el derecho a fijar residencia y la patria potestad sobre sus hijos, aunque debía velar por la seguridad económica de su familia. Así, “[a] la mujer le estaba vedado comparecer en juicio, contratar, adquirir o enajenar bienes, ejercer públicamente alguna profesión o industria, sin autorización del marido. En caso de ser autorizada, la habilitación era revocable en cualquier momento” (Nari, 1994: 209). Los padres estaban obligados a educar y a alimentar a sus hijos y a escoger su profesión. Pero estos hijos debían ser legítimos, ya que si eran nacidos fuera de la legalidad, los poderes jurídicos de los padres se limitaban (Guy, 1994).

aunque en mucho menor medida que los hombres. Así, la presencia femenina en la esfera pública afroporteña no era desdeñable, y se incentivaba en la medida que las formas y los modos que ésta adoptara respondieran efectivamente a los cánones de disciplinamiento que también se imponían fuertemente en la comunidad afroporteña por parte de los intelectuales subalternos. Incluso, en el año 1877 se anunciaba que varias mujeres afroporteñas se habían reunido para publicar un periódico, con la colaboración de un hombre al que desde *La Broma* se hacía un guiño de complicidad:

“La Simpatía- Con este título van a redactar un periódico varias señoritas de nuestra sociedad, entre las que figura una *vieja solterona* de la calle de Ombú a inmediaciones de la calle de Rivadavia. Te conozco mascarita”⁴⁹⁸.

Ese año también las damas de sociedad publicaban periódicos, que eran oportunamente anunciados en los periódicos afroporteños⁴⁹⁹. De la misma manera, cuando había algún reconocimiento para alguna mujer afroporteña en la esfera pública burguesa, la repercusión en los periódicos afroporteños era inmediata, como había sucedido con la poetisa Ida Edelmira Rodríguez:

“¿No es esto progreso? Qué dice, al leer los preciosos versos de la gran poetisa argentina Ida Edelmira Rodríguez, autora del *Himno a Colón* que con aplauso universal se ha escuchado en los certámenes literarios del Coliseum y del teatro Colón”⁵⁰⁰.

Además, la participación de las mujeres en los eventos culturales, los estudios y el desarrollo de las “artes” eran incentivados desde los periódicos:

“Se preparan algunas conferencias literarias, iniciadas por varias personas distinguidas de nuestra sociedad, entre las que figuran varias señoritas. Reciban los iniciadores nuestras más ardientes felicitaciones”⁵⁰¹.

En general, la importancia de las mujeres como suscriptoras y lectoras de los periódicos era mucha, superando en número en varias oportunidades a los hombres en las listas de suscripción que publicaban los periódicos. De hecho había competencia por este público al que claramente había que disciplinar. Con motivo de la aparición de *La Broma* en 1876, *La Juventud* les proponía a las mujeres cancelar su suscripción del nuevo periódico porque les faltaba el respeto, hablando mal de las solteronas, de las suegras y de las niñas que debían arreglarse porque eran feas. Para *La Juventud*, estos insultos eran un desprecio a la moral y a la sociedad⁵⁰². Y si esto sucedía en 1876, en 1881 se podían leer en *La Broma* composiciones como la que sigue:

“¿Por qué siendo tan vieja y arrugada/ te peinas y te vistes a la moda/ si se burla de ti la gente toda/ al mirarte la cara tan pintada?! ¿Qué importa que al balcón siempre

⁴⁹⁸ *La Broma*, “Varillazos”, 4 de octubre de 1877, cursivas en el original.

⁴⁹⁹ “*La Alborada del Plata*, periódico dirigido por la señora Gorriti, apareció el domingo pasado. Está importantísimo. (...) *La Estrella Polar*- Hemos recibido los dos primeros números de este semanario dirigido por señoras y señoritas”, *La Broma*, “Varillazos” y “Noticias Varias”, 22 de noviembre de 1877, cursivas en el original.

⁵⁰⁰ *La Broma*, “Sobre el mismo tema”, 8 de febrero de 1878, cursivas en el original.

⁵⁰¹ *La Broma*, “Suelitos telefónicos”, 22 de febrero de 1878.

⁵⁰² *La Juventud*, “Conversación”, 14 de mayo de 1876.

asomada,/ acaricies ensueños de una boda?/ ¿Quién casarse contigo le acomoda,/ si una *momia* parece, conservada?/ Voy a darte un consejo de la vida,/ al término ya tocas (rabia y suda)/ para siempre voló tu edad florida; / esa es la verdad clara y desnuda/ renuncia de *Himeneo* al Sacramento/ y métete de beata en un convento”⁵⁰³.

Como vemos, la mujer soltera -que evitaba así formar una familia decente y reproducirse (dentro de la ley)- era objeto de duros escarnios por parte de algunos hombres afroporteños. Pero no era sólo como bromas que se hablaba del comportamiento que debían tener las mujeres. Si nos detenemos en las editoriales de algunos números nos encontramos con discursos dirigidos -creemos- tanto a los hombres como a las mujeres, en un tono disciplinador muy claro. En *La Juventud*, se abordaba el tema de la educación de la mujer, indicando que la educación era básica para que la mujer pudiera

“... dar un paso más hacia delante en el camino del engrandecimiento moral (...) la mujer debe tener también a semejanza del hombre: desenvolvimiento, grandeza y no humillaciones que le hagan vacilar y no incertidumbres que la postren en una dolorosa infancia”⁵⁰⁴.

¿Pero cuál era la finalidad de la educación femenina para el articulista? Lo respondía más adelante:

“Fortificar la castidad de la mujer es ya de necesidad, asociándola al hogar para que pueda honrarlo y bendecirlo, y emplearemos todos nuestros esfuerzos e indicaremos todos los medios hasta conseguir que el hogar doméstico se convierta en el verdadero santuario”⁵⁰⁵.

Así, cuando se hablaba de hogar doméstico o de familia, el discurso quedaba unido a la mujer y a su educación para el hogar y la crianza de los hijos. La biología de la mujer la conducía “naturalmente” a hacerse cargo del hogar, de la familia, célula básica de la sociedad, según la concepción que se afianzaba. De este modo, la imagen de familia se constituía en consonancia con la imagen proyectada por la familia de los grupos hegemónicos, aquel modelo que se intentaba instaurar desde el discurso dominante y establecía un lugar claramente definido para que las mujeres ocuparan en la sociedad, que, como vimos para el caso del *Código Civil*, quedaba plasmado en el armazón jurídico. La imagen de la familia moral, como santuario de la paz, representación de la idea de familia establecida por los grupos hegemónicos, se repetía en incontables ocasiones en las editoriales y artículos de los periódicos:

“Qué cuadro tan sorprendente por su hermosura, no le será para una Madre al ver que la hija de sus entrañas desempeña la augusta y santa misión, en un lugar tan sagrado como es el seno de la familia (...) [c]uando no hay sufrimientos, cuando todas son alegrías que se bañan en las más puras aguas del amor desinteresado; como lo es el noble y generoso. Dichoso y bienaventurado el padre que llega a admirar en el santuario tan inmensa felicidad; dichoso es, al poder recoger tan óptimos frutos de su enseñanza que ha sido tan altamente provechosa. En el hogar; la amorosa madre circundada de la bella

⁵⁰³ *La Broma*, “Varillazos”, 27 de enero de 1881, cursivas en el original.

⁵⁰⁴ *La Juventud*, “El hogar doméstico”, 20 de agosto de 1878

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

tranquilidad que armoniza los actos de la vida; es el eterno arcángel que piensa y vela con la sonrisa en los labios en el amado hijo que silenciosa mece en la cuna...”⁵⁰⁶.

Los roles sociales de hombres y mujeres quedaban perfilados con claridad. Mientras que el rol de las mujeres en la representación de la familia era crucial, ya que se depositaba en ella la misión de la organización del hogar y del pasaje de los valores morales a los hijos, el padre “admiraba y recogía los frutos” del trabajo doméstico femenino. La centralidad de la mujer/madre en la moralización de los hijos quedaba reflejada en el siguiente artículo de *La Juventud*, titulado “Moral”, una centralidad que en principio parece compartida pero que rápidamente se vuelve exclusivamente femenina.

“Moralizar la familia es uno de los tantos deberes que nos hemos impuesto; este deber que a primera vista simple parece, nunca estará cumplido - mucho menos los afanes y desvelos que una madre está en la imprescindible obligación de proporcionárselos por una o mas hijas. Su constante celo puede hacerlo todo; evitando un mal camino a la inocente criatura; evitándole de contraer malas costumbres y un sin número de malos actos que la desdoren públicamente”⁵⁰⁷.

Vemos cómo se ubicaba a la mujer en la sociedad a través de su rol familiar. El énfasis en la importancia atribuida al trabajo doméstico para la prosperidad de la familia se explica en que implicaba a su vez la prosperidad de la sociedad en su conjunto (Nash, 1995). La educación de la mujer debía servir para que su función quedara cumplimentada y que la organización familiar pudiera persistir y triunfar:

“La mujer en mi opinión es la que más influencia ejerce en todos los hechos de la vida, en que el hombre es actor. Ella tiene el predominio de la humanidad, porque es la que enseña, dirige e inculca ideas buenas o malas en el corazón del hombre. La familia será lo que sea la madre, la sociedad lo que esta y los pueblos lo que la sociedad”⁵⁰⁸.

Y que la familia triunfara como modelo -sustentada en la función materna y doméstica de la mujer- era necesario para construir una nación moderna y poderosa, como lo enunciaba el redactor de *El Unionista*:

“[La madre] forma el corazón del hombre en su tierna edad, prepara su alma para los grandes fines de la vida. El hombre crece (...) [y transmite sus sentimientos] a la sociedad en que vive (...). Ésta a la vez propaga las buenas ideas entre las masas y he ahí como por medio de las madres virtuosas se puede hacer una nación grande y feliz”⁵⁰⁹.

Podemos decir que este tipo de discurso masculino sobre las mujeres, aquel que refería a los intentos de disciplinamiento, la moralización y la limitación al ámbito de la domesticidad y a los deberes de la maternidad como factor sostenedor de la sociedad, era el más extendido en los periódicos revisados. Partiendo de una mujer idealizada, se dictaban instrucciones moralizantes a las mujeres y a los hombres para disciplinar a la mujer. Si bien se hablaba de lo que “debía ser”, encontramos un segundo nivel de discurso masculino sobre la mujer: aquel que

⁵⁰⁶ *La Juventud*, “Hechos locales”, 20 de octubre de 1878

⁵⁰⁷ *La Juventud*, “Moral”, 10 de agosto de 1878.

⁵⁰⁸ *La Broma*, “Una carta”. 27 de noviembre de 1879.

⁵⁰⁹ *El Unionista*, “La misión de la madre”, 16 de diciembre de 1877.

surgía en los mismos periódicos, que presuponían la moralización anterior pero que hablaban de la visión cotidiana que los hombres afroporteños tenían sobre las mujeres de su comunidad. La idealización del primer nivel retratada en las editoriales, los poemas o los cuentos, se confrontaba con secciones noticiosas de donde se desprendían conflictos cotidianos, muy iluminadores de las relaciones entre hombres y mujeres -y entre mujeres entre sí- en la Buenos Aires decimonónica.

Durante las celebraciones del carnaval de 1878, por ejemplo, *La Juventud* pedía a las mujeres que dejaran de concurrir a los paseos públicos ya que aparentemente “se dejaban” mojar -y por ende tocar- por los hombres desenfrenados: “en tan temprana edad, no se debe olvidar la moral”⁵¹⁰, según sentenciaba el periódico. Asimismo, en “El lujo”, un articulista expresaba el malestar causado en los hombres al ver la forma en que vestían las madres a sus niñas, muy lejos delpreciado valor femenino de la humildad, lo que llevaría ciertamente al vicio de éstas cuando mayores:

“Cuando veo a las niñas vestidas desde los cinco años, con trajes de exorbitantes precios (...) siento dolor en el alma: cómo se podrán acostumbrar estas criaturas a la sencillez, la modestia que es tan encantadora en la mujer cuando tenga más edad?”⁵¹¹.

Los pedidos a las madres para que inculcaran los valores “correctos” que evitarían a sus hijas caer en vicios futuros eran recurrentes, al igual que el tema de la necesaria y esquiva humildad en el vestir:

“Nuestras bellas, más bellas quedan, porque mejor les sienta y por consiguiente, se contraen de más atractivos, con el humilde traje de aldeana que con el suntuoso de princesa. (...) [M]e agradaría muchísimo más ver a las chicas gastar sencillos trajes de paseo, que deslumbradores atavíos de baile, particularmente en los bailes de máscaras”⁵¹².

También era bastante habitual que los periódicos dejaran entrever las peleas femeninas por cuestiones de hombres. Manifiestamente retratado aparece este conflicto en *La Juventud*. Bajo el significativo título de “Gladiadoras”, y en un tono irónico, se dejaba plasmado el siguiente incidente:

“A espaldas del Circo Arena por calle de Cuyo se encontraron el Lunes Santo por la tarde dos Señoritas, algo conocidas de la sociedad; una de ellas alta delgada insultó atrozmente a la otra niña por cuestión mozos. Cosas del *progreso*”⁵¹³.

Pero no sólo por los hombres se peleaban las afroporteñas. Hay muchos retazos de peleas y de conflictos entre mujeres - reflejo posiblemente de la intencionalidad de los periodistas de dejar constancia pública de estos comportamientos para que fueran juzgados- que muestran los modos utilizados para resolver conflictos, y la visibilidad que estos podían ostentar, al suceder muchas veces en la vía pública:

⁵¹⁰ *La Juventud*, “Hechos locales”, 10 de febrero de 1878.

⁵¹¹ *La Juventud*, “El lujo”, 2 de julio de 1876.

⁵¹² *La Broma*, “Varillazos”, 27 de enero de 1881.

⁵¹³ *La Juventud*, “Gladiadoras”, 20 de abril de 1878, cursivas y mayúsculas en el original.

“El domingo 22 a la noche, ha tenido lugar una *gresca mujeril* entre dos señoritas bastante conocidas. Por causas que no son del caso referir, desde tiempo atrás las señoritas en cuestión venían algo distantes de sus relaciones (...) Una de las señoritas, creemos que intencionalmente, se la llevó por delante a la otra, y esta a su vez optó por la *represalia* contestando con otro *soberbio empujón*. De allí se originó un cambio de palabras desagradables, y gracias a la intervención de varias personas fue que las *niñas* no se fueron a las vías de los hechos...”⁵¹⁴.

Esta modalidad corporal de pelea, a la postre llevada a cabo por mujeres, volvía a instalar a la comunidad en el sector “popular”, como parte de un vulgo falto de educación. Las mismas palabras o expresiones utilizadas en el relato de las peleas, en el caso que sigue también cuerpo a cuerpo, eran las de la lengua que se usaba “vulgarmente”, según el periodista, pero a la vista de toda la sociedad:

“El viernes pasado hubo de haber una pequeña cuestión, que aunque pequeña hubiera sido desagradable y deshonorosa, para la *dama y damita* que por un *quítame esas pajas* se iban a *zurriar* como vulgarmente se dice. Esto sucedía en la calle de Paraná entre Piedad y Rivadavia, a las 8, minutos más o menos de la noche. Más juicio, cuidado *niñas* con el engaño!”⁵¹⁵.

La publicidad de lo que se entendía como vulgaridad era algo que horrorizaba a los intelectuales subalternos. Para evitarla, utilizaban sin cesar la denuncia en la esfera pública subalterna, el señalamiento público permanente o la amenaza del mismo:

“El viernes 24 a altas horas de la noche en circunstancias que pasaba un señor bastante respetable en nuestra sociedad, estaban paradas tres individuos en la esquena de Salta y Belgrano, fue pifiado por estas, que formaron un grupo en ese momento, para proceder del modo que procede la gente baja y de poca educación, lo cual se ha de hacer saber los nombres, otra vez que procedan de ese modo”⁵¹⁶.

Incluso entre las denominadas “matronas” se retrataban peleas, aunque con más cuidado, como en el caso de una discusión entre dos señoras, esposas de algunos de los miembros de la Comisión Directiva de La Protectora, que estaban encargadas de organizar un bazar para la Hermandad del Rosario:

“Dicen *que se dice* (no lo aseguramos) que entre dos distinguidas matronas que forman parte de la comisión encargada del Bazar que va a celebrar la Hermandad del Rosario, ha habido una *reyerta macuca* por disputarse derechos entre ceja y ceja a ambas señoras, que les corresponden en conciencia, razón, derecho y verdad. Con este motivo, han terciado otras damas que les han propuesto *conferencias secretas* a fin de arribar a un arreglo conveniente”⁵¹⁷.

Pero las conferencias secretas parecieron no dar resultado, agravándose el conflicto unos días más tarde:

“Cambio de notas, conferencias privadas, incidentes desagradables, dicharachos vulgares, gesticulaciones ridículas, morisquetas, piruetas y quién sabe cuantas desmaneras poco agradables son las que se prodigan mutuamente estas belicosas señoras (...) ¡Qué señoras tan bullangueras! El día menos pensado se va a presentar a

⁵¹⁴ *La Juventud*, “Noticias varias”, 1 de enero de 1879, cursivas en el original.

⁵¹⁵ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 7 de julio de 1881, cursivas en el original.

⁵¹⁶ *La Juventud*, “Hechos locales”, 31 de mayo de 1878.

⁵¹⁷ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 30 de julio de 1881, cursivas en el original.

nuestra vista el espectáculo más gracioso, digno de escribirse con todos sus coloridos y sin perdonar ni un detalle, para que sirva de pitipieza muda en los circos donde se hacen cotidianamente ejercicios acrobáticos. ¡Ha de ser extremadamente curioso un pugilato mujeril!”⁵¹⁸.

Nuevamente, la corporalidad puesta en juego, la vulgaridad, lo popular; unas maneras que debían cuidarse en extremo tratándose de mujeres, que eran mucho más vigiladas y denunciadas en estos actos que los hombres. Y aún cuando eran ellos quienes daban pie al enojo femenino, los periódicos amonestaban a las mujeres si su comportamiento no iba de acuerdo a las normas:

“El martes a la noche al retirarse de la procesión, varios jóvenes les dirigieron no recordamos qué piropos indirectamente a una «jovencita» de la calle de Corrientes. Ésta les contestó bastante duro, al extremo que dejó escapar varias frases poco dignas de personas que se titulan señoritas. Los individuos aludidos eran muchachos bien educados, y sin duda respetando el tránsito de la gente que en aquellos momentos había, metieron «violín en bolsa», mientras la «pichona», ex novia de uno de los aludidos, siguió algunas cuerdas en sus «trece», sin dársele un comino de los oyentes”⁵¹⁹.

De este modo, muchos hombres -aunque veremos que no unánimemente- moralizaban desde las páginas de los periódicos, escribían poesías y cuentos exaltando a una mujer idealizada que además -tal como lo expresaran Devoto y Madero (2000)- era cada vez más rubia y de ojos más claros, de acuerdo a los ideales de belleza femenina que comenzaban a imponerse⁵²⁰. Simultáneamente, los afroporteños convivían con una mujer real que no cumplía con todos los mandatos que sobre ella recaían. No eran al parecer lo suficientemente humildes, ni delicadas, ni evitaban las peleas y las discusiones en la vía pública. Luchaban por lo que les interesaba -ya fueran hombres, prestigio u otras cosas-, y además, cuando podían, tomaban la palabra para expresar sus ideas en los propios medios controlados por los hombres.

5.3- Las afroporteñas también dicen

Siguiendo a Ginzburg (2004), en nuestro caso proponemos que es posible buscar las huellas -los indicios- de lo que vivían, sentían o imaginaban algunas de las cientos de mujeres afroargentinas que estaban siendo disciplinadas como mujeres y erosionadas como afrodescendientes del imaginario nacional que ellas también construían, a través de esos mismos periódicos que venimos trabajando, buscando rastros que es preciso ordenar e interpretar, para proponer una narración crítica (Cicerchia, 2001) acerca de ciertas prácticas afrofemeninas

⁵¹⁸ *La Broma*, “¿Creerán en nuestra sinceridad?”, 5 de agosto de 1881, cursivas en el original.

⁵¹⁹ *La Broma*, “Noticias varias”, 28 de marzo de 1880.

⁵²⁰ Pueden leerse muchos poemas y composiciones en los periódicos que hablaban de esta mujer de tez blanca, de dorados cabellos y de ojos azules o verdes. Por ejemplo, en un cuento publicado en *La Broma*, se decía: “La primera persona que salió a recibirnos fue una niña, cuya hermosura me dejó, por largo, presa del mayor asombro (...). Sus cabellos de un rubio oscuro, semejantes a la luz del sol (...) [caían] sobre su tersa frente siempre tapizada por una blancura sin tintes que le quitasen su purísima belleza. Sus ojos de un verde medio entre el de las ondas del mar y el follaje del naranjo eran rasgados, profundos, investigadores (...)”. *La Broma*, “Variedades”, 21 de marzo de 1880.

porteñas del siglo XIX. Para ello, tomaremos cinco casos de escritura afrofemenina. Los analizaremos y rastreamos indicios que nos permitan ver más allá del texto en sí. La cuestión será rearmar esas huellas en un discurso interpretativo que logre superar la desarticulación característica de los discursos individuales y que pueda ser discutido.

Primer caso: En 1878, la poetisa y escritora Rosario Iglesias, una de las pocas mujeres afrodescendientes que tienen algún lugar en la memoria histórica nacional y única mujer que recoge Jorge Miguel Ford en su libro de 1899 *Beneméritos de mi estirpe* (lo hace sólo con la inicial de su nombre, indicando que era “música y poeta”), firmaba un ensayo que había sido leído en las conferencias literarias que se estaban llevando a cabo por el “Club Estímulo de las Bellas Artes” en la ciudad. Esta asociación afroporteña quería impulsar en la juventud de su comunidad la producción literaria, invitando a todos los que quisieran participar a compartir sus escritos. De los socios del club, Rosario era la única mujer, y fue el de ella el único ensayo que la comisión directiva de la asociación decidió mandar a publicar en un periódico, en este caso en *La Juventud*. La composición llevaba por título “La educación del hogar”. El texto es bastante extenso y figuran en el periódico las interrupciones a la lectura producidas por los aplausos y vivas del público. El tono del escrito se aúna perfectamente con el utilizado por aquellos hombres que publicaban sus artículos, cuentos o poemas en los periódicos, en cuanto a la santificación del hogar y a la importancia de la educación familiar para garantizar la regeneración social y el bienestar de la comunidad y de la sociedad en general. Sin embargo, hay un detalle en el escrito de Rosario Iglesias que nos llama la atención. Veamos un extracto del mismo:

“Al hablar del sagrado recinto de la familia, quisiera poseer un caudal de elocuencia para tratar dignamente del santuario en que se educan y forman los que a su vez formarán otra familia. Es a los padres de familia a quienes les está encomendada la grande y difícil misión; a ellos que son la guía que en su inocencia tienen a esos ángeles, a ellos que son la única luz que puede conducirlos al bien. (...) [H]ay padres y madres que profesando idolatría a sus hijos llegan hasta no saber negarles nada y en el arrobo de su cariño sin precaverlos van contribuyendo a la infelicidad futura de aquellos seres á quienes adoran y de quienes debieron mirar con mas cuidado el porvenir que el presente (...) Ahora bien: en mi humilde opinión muchos de esos dolores podrían evitarse con un poco de menos condescendencia de parte de los padres de familia, con un poco de más valor para contrariar los deseos de sus hijos (...) (*Estruendosos aplausos, bravos y felicitaciones a la autora*)”⁵²¹.

Estas frases que hemos elegido para citar son ejemplos de una diferencia clave que recorre la totalidad del texto y que lo separa de aquellos escritos que hablaban de la educación de la mujer y de la familia redactados por hombres: Rosario Iglesias hablaba de *los padres y de las madres*, ambos factores fundamentales para la educación de los hijos, haciendo responsable de su educación -y por ende de la moralidad de la sociedad futura- a los dos sexos. Aquí la autora transgredía el argumento en que se insistía tanto desde las editoriales como desde las

⁵²¹ *La Juventud*, “La educación del hogar”, 20 de marzo de 1878, cursivas en el original.

notas de lectores de los periódicos: la misión fundamental de la mujer como educadora de los hijos, como responsable de la fundación de la sociedad ordenada del mañana y de la continuidad de los valores sociales adquiridos con esfuerzo como parte del progreso social. Para Rosario, esta misión era compartida y la responsabilidad de su resultado también. La lógica de la culpabilización social hacia la mujer por el mal funcionamiento o la amoralidad de la sociedad debida a la mala educación familiar se quebraba en su escrito. No era una crítica a la idea en general, era un desplazamiento del sujeto que posibilitaba a la mujer aliviar su carga. Pero lo más interesante es que esto no parecía haber captado especialmente la atención de la audiencia, que la aplaudía durante toda su declamación y prorrumplía en aplausos al final. ¿Era extraño para quienes escuchaban pensar en una educación infantil que combinara la acción de padres y madres? Si nos tenemos que guiar por la escritura masculina sí, pero aquí surge el interrogante de que, tal vez, para esta comunidad hasta ese momento, que los padres ocuparan el lugar de crianza junto con la madre no suponía falta de cumplimiento de su papel social. Volveremos sobre este punto.

Segundo caso: Este es otro interesante ejemplo de escritura afrofemenina. El 31 de enero de 1878, una colaboradora casi permanente de *La Juventud*, Felisa Pasos, publicaba un pequeño escrito titulado “Una ilusión”. Con un tono marcadamente romántico, que no desentonaba con la producción masculina frecuentemente publicada en el mismo periódico y en los otros pertenecientes a la comunidad afrodescendiente, la autora narraba un sueño que habría tenido la noche anterior. Después de una larga introducción, llegaba el momento de relatar el sueño. Allí decía:

“... Si yo hubiera sido la esposa de nuestro padre Adán, no hubiera atendido a la voz de la serpiente, no le hubiera dado a comer la fruta del árbol prohibido y habría tenido el cuidado de obedecer ciegamente al ser creador; no hubiera sembrado en mi preciosa la semilla del dolor, para recoger el fruto del martirio; no hubiera arrancado ¡esa fruta! que ha sido la desgracia de la humanidad (...) ¡Oh! si yo hubiera sido la esposa de nuestro padre Adán, no hubiera sido la humanidad tan infeliz (...). Mas ¡ay! no es sino una triste ilusión!”⁵²².

Este escrito en primera persona, casi como un testimonio directo, nos suscita numerosos cuestionamientos, y creemos que nos ayuda a acercarnos a una serie de sentimientos que posiblemente estuvieran surgiendo entre el grupo femenino sujeto al fuerte disciplinamiento mencionado por parte de los hombres. Primero, la autora exponía que el ser “mala esposa” era lo que hacía recaer en Eva el destino de la humanidad. Claramente se reflejaba la aceptación del discurso de la domesticidad femenina como pilar de la sociedad y de la familia como base nuclear de ese organismo social sujeto a las leyes naturales. La autora decía que no hubiera sido mala esposa, respondiendo así positivamente a esa ideología. Pero entendemos que Felisa estaba sugiriendo un cambio: ella no era igual a Eva, ella no hubiera “pecado”, entonces: ¿por qué se la

⁵²² *La Juventud*, “Una ilusión”, 31 de enero de 1878.

castigaba? ¿Por qué las mujeres debían cargar con la culpa primitiva de Eva? ¿Por qué, en definitiva, se juntaba a todas las mujeres en un mismo imaginario y se las identificaba como conjunto aunque la narradora no hubiera pecado? Vemos que había aquí una tensión entre la culpabilización social y un sentimiento de no-responsabilidad personal, de lo que podemos sugerir que existía un rechazo implícito hacia el lugar que se pretendía que ocupara la mujer en conjunto. Es interesante también reflejar que existe cierta oposición entre la obediencia ciega que Felisa manifiestaba tendría con el “ser creador”, pero que no estaba extendida al esposo. Existía una diferencia de nivel entre ambas autoridades, por lo menos en el texto. Finalmente, la narradora volvía a la realidad, todo lo dicho era sólo ilusión: Eva -y por ende las mujeres- ya había pecado y ahora no se podía quejar de su destino. Aceptando este desenlace, Felisa reintegraba a su narradora, y se reintegraba ella, al orden social que la rodeaba. Su intento de insumisión había quedado plasmado en unas pocas líneas en el periódico, un escrito curiosamente precedido por un artículo-alabanza al amor maternal del editor responsable de *La Juventud*, Juan Pablo Balparda.

Tercer caso: El 10 de mayo de 1878, Celina Riglos -una antigua colaboradora de *La Juventud* que había debido mudarse al pueblo de Quilmes en la provincia de Buenos Aires por su precaria situación económica- envió el primer capítulo de un cuento que sería publicado alternativamente en los números de *La Juventud* de aquel año, aunque no hemos podido ubicar el final del mismo (no sabemos si se decidió no publicarlo o si la autora dejó de escribirlo). El cuento titulado “Un episodio”, comenzaba ubicando la trama en el día 12 de octubre de 1874, en Barracas al Sud. Contaba la narradora que una vez arreglada la casa donde se haría una estadía primaveral, todas las mujeres habían convenido en salir juntas a dar un paseo en la mañana siguiente para gozar del aire libre. Así, relataba:

“... Cada una arregló su traje, después de lo cual fuímonos a dormir. Eran las cinco de la mañana, cuando la comitiva partía, precedida de hermosos lebreles (...) ¿Quién no se sentirá con suficiente fuerza para contestar al que interroga, de lo que sean buenas de hacer, cuatro muchachas jóvenes en medio del campo? La seriedad es arrojada a la distancia, la etiqueta legada al olvido y todo ese orden para que reine el carácter expansivo. Que baste lo dicho y ahórrese toda digresión. En efecto, Dorila dirigiéndose a mí, había dicho -mirad el hornero; subámonos a la cresta del árbol, para bajar el nido; ¿eh? -Lo sentiría por el animalillo, pero si tan grande es tu deseo, hazlo si quieres. Estas palabras pronunciadas con un tanto de dolor, produjeron el efecto deseado. La joven desistió de la idea proyectada y que ya debía comenzar...”⁵²³.

Al igual que con el relato de Felisa Pasos, este texto, fragmento como dijimos de un cuento entregado en capítulos y cuyo final desconocemos, abría ante nuestros ojos esa realidad ocultada: nos mostraba un momento, un instante de la cotidianeidad afrofemenina, aquel que se producía cuando las mujeres se encontraban fuera del control social ejercido por los hombres y de sus reglas de civilidad y de sociabilidad. La frase era clara y contundente y estaba dirigida a

⁵²³ *La Juventud*, “Un episodio”, 10 de mayo de 1878.

los lectores hombres, que la autora intuía se preguntaban cuál sería el comportamiento de cuatro mujeres solas en la campaña. Al decir de la autora, el único orden que reglaba era el de no prestar atención a las reglas. Sin embargo, inmediatamente después de comenzar a explicarnos lo que sucedía en esos raros momentos, la narradora-autora callaba. Tal vez habría de tener cuidado de no develar el mundo privado femenino a los hombres para evitar conflictos o que éstos pudieran intervenir en ese ámbito también. Trepar a un árbol era uno de los ejemplos que nos ofrecía Celina de esta conducta irregular, no aceptable en el ámbito público.

El texto de Celina Riglos es excepcional porque explícitamente dejaba escapar información (el comportamiento de las mujeres fuera de la vista masculina), volviendo luego al orden del que se evadía explícita y momentáneamente. Es interesante, en este punto, referir que la familia Riglos ocupaba un lugar importante en la sociedad afroporteña. El padre de Celina había participado en la fundación de una Sociedad de Socorros Mutuos perteneciente a la comunidad afroporteña, y su madre, la “matrona” Sra. Narcisa Trelles de Riglos, era muy respetada en la sociedad y su opinión quedaba reflejada en algunas notas sociales de los periódicos. La educación de las niñas de Riglos (Celina y su hermana Olimpia) había sido esmerada, especializándose -cómo no- en piano y canto.

Un cuarto caso de escritura afrofemenina es ejemplo de una parte importante de este tipo de discurso: las cartas de lectoras que aparecían esporádicamente en *La Broma* y en *La Juventud*, para apoyar a los periódicos tanto en contenidos como en las batallas particulares que mantenían entre sí. Así, el 18 de mayo de 1876, *La Broma* publicaba una carta firmada por “varias señoritas”, que refiriéndose a una disputa entre *La Broma* y *La Juventud* decía:

“Pertenece al sexo débil pero sabemos salir a la defensa con energía, de todo aquello que conquista nuestra simpatía y merece nuestra decidida protección. (...) Desde el primer número del periódico que tan dignamente redactan ustedes, hemos sentido la satisfacción que se experimenta al ver cumplida una aspiración que nace de nuestros generosos sentimientos. Quizá se note en nuestras palabras un punto de arrogancia, pero lo repetimos, sabemos defender con entusiasmo todo lo que embarga nuestro aprecio. (...) Les decimos, y Vds. lo saben, se trata de hacer desaparecer el Semanario que redactan, pero tengan la seguridad que ello no sucederá porque nuestro sexo está de pie, dispuesto a hacer ilusorias las pretensiones del adversario desleal. Vamos a reunirnos, y a trabajar (...) para ponernos de parte de Vds.(...) Tenemos entusiasmo, señores Redactores, y cuenten Vds. que la “Broma” sumirá en el polvo de la derrota al papelucho “La Juventud”. Cuenten Vds. con nuestra adhesión en todo momento”⁵²⁴.

Consideramos significativo este texto que mostraba manifiestamente cierto espíritu de unión o de identificación de género entre las mujeres afroporteñas. Y tal como sucedía en la mayoría de los grupos sociales, esa unión se daba en el momento de aunarse para alguna lucha, rearticulando identidades procesualmente. En primer lugar, las que firmaban se reconocían como “el sexo débil”, pero esta marcación social no era asumida ya que ellas enfatizaban que

⁵²⁴ *La Broma*, “Como se nos pide”, 18 de mayo de 1876.

salían a la lucha. Y este “salir” era salir a la esfera pública, aquel ámbito que se estaba cerrando para las mujeres. Si la humildad era el valor más requerido en las mujeres -un valor que implica sometimiento- aquí tenemos un texto arrogante. Por ello se pedían disculpas aunque se ofrecía una explicación por la que éste debía aceptarse: la lucha por los intereses comunes. Ante lo que se entendía como un intento por parte de *La Juventud* de hacer morir a *La Broma*, las mujeres iban a reunirse y a trabajar para evitarlo. Y estas acciones no serían vanas ya que ellas prometían una victoria de la que, evidentemente, las mujeres afroporteñas serían, como mínimo, co-autoras. El nivel de implicación con la sociedad en este texto es notable, y se desliza que la aceptación de las normas sociales que se imponían sobre las mujeres era parcial. Nos preguntamos qué dirían los hombres al leer esta carta. Por lo pronto, los editores de *La Broma* no encontraron nada reprochable en ella, por el contrario, al finalizar la carta sumaron el siguiente comentario: “Nada tenemos que agregar a lo dicho, sino dar las gracias a tan amables señoritas, prometiéndoles seguir siempre el rumbo que nos hemos trazado”⁵²⁵. Posiblemente la carta causó mucha sorpresa en los redactores de *La Juventud*, que publicaron un suelto unos días más tarde indicando que en realidad este escrito habría sido escrito por los redactores de *La Broma*. Este último periódico, sin embargo, no aclaró la veracidad de la denuncia y *La Juventud* tampoco volvió sobre ella, por lo que creemos que no debería dársele mucho crédito⁵²⁶.

Otros ejemplos de escritura afrofemenina son los poemas publicados por las mujeres de la comunidad afroporteña en los periódicos. Nos parece muy relevante mencionar como quinto y último caso “El Ciprés”, publicado en *La Juventud* el 2 de abril de 1876. La autora aparecía con sus iniciales: F.A., y notable es que el redactor de esa sección del periódico, cuyo seudónimo era Alonso, avisaba que había cortado partes del poema para publicarlos en el siguiente número -bajo excusa de longitud- aunque esto no sucedería. El poema es largo, pero algunos de sus pasajes más significativos para nuestro trabajo son los que siguen:

“(…) Solitario donde naces,/ A tu derredor no crece/ Un vástago donde empieza/ El que debe de seguir;/ Cuando el tiempo inexorable/ Tu tronco ya carcomido,/ Una nada y un olvido/ Son, ciprés, tu porvenir.// Con el frío de tu sombra/ Matas la hierba menuda,/ Y tierra árida y desnuda/ Sólo rodea tu pie;/ Si tu semilla derramas/ Otro ciprés no germina,/ Y tu existencia termina/ Sin dejar señal que fue.// Una imagen de mi suerte/ Veo en tu copa sombría;/ ¡Cuán perfecta analogía/ Tiene contigo, ciprés!/ Como el presente me muestras,/ Siendo tu tono severo,/ Y nada olvido y espero/ Como tú para después// (...) Eres útil a los hombres/ Y ellos tímidos ó esquivos/ Te niegan entre los vivos/ Un lugar donde existir/ Por eso naces y mueres/ En los páramos desiertos/ O dónde moran los muertos/ Te hacen nacer y morir”⁵²⁷.

La narradora de este triste poema, comparaba su vida con la de este árbol “sin hijos”, sin reproducirse biológicamente, última y primordial función social de la mujer en la sociedad

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ *La Juventud*, 21 de mayo de 1876.

⁵²⁷ *La Juventud*, “El Ciprés”, 2 de abril de 1876.

decimonónica. La inexorabilidad del paso del tiempo quedaba también reflejada en los versos, una naturaleza que parecía reafirmar las leyes de los hombres.

La tristeza de esta mujer que no había podido cumplir con el mandato social que pesaba sobre ella, se volvía recriminación a los hombres, ese “hombres” que puede entenderse tanto como hombre genérico como hombres varones, que negaban a la mujer el mínimo lugar necesario para poder desarrollar su existencia. El poema nos trasmite la sensación de ahogo total de la narradora: negada entre los vivos, sin lugar donde existir, alejada del resto de la sociedad. El castigo social por no cumplir con el deber de reproducción parece ser muy fuerte y efectivo, pero simultáneamente la autora -que no sabemos si retrataba su propia experiencia o simplemente reflejaba lo que veía en el mundo que la rodeaba- tenía un espacio de queja y de crítica, que podía ser leída por un número significativo de hombres y de mujeres de su comunidad.

5.3.1- ¿Un discurso afrofemenino?

¿Quiénes eran estas mujeres que hablaban? En primer lugar, se hace evidente que en los cinco casos estamos frente a mujeres alfabetas o semi-alfabetas⁵²⁸. Sabemos ciertamente que previa publicación en los periódicos, se corregía lo que se consideraba mal escrito tanto en sintaxis como en ortografía. Es decir, no sabemos el estado real en que esas notas y cartas llegaban a las redacciones de *La Broma* y de *La Juventud*, pero sí que las autoras escribían e inclusive podían hacer uso de recursos literarios más específicos, como las metáforas. En los casos de Celina Riglos y de Rosario Iglesias, sus nombres nos son más conocidos. La primera era una joven cuya familia totalmente empobrecida tras la muerte de su padre, debió irse de Buenos Aires. Pero la familia Riglos no había descuidado la educación de sus hijas, como vimos anteriormente, aunque dentro de los cánones establecidos de educación “apropiada” para la mujer. En el caso de Rosario Iglesias hay que indicar que su nombre siempre aparecía en los periódicos asociado a la producción intelectual ya fuera a favor o en contra de sus escritos o acciones. Así, durante el año 1878, *La Juventud* le recriminó en varias oportunidades leer el periódico de prestado, acusación ante la cual Rosario expuso que al ser suscriptora del periódico *El Porteño*, no le hacía falta comprar *La Juventud*. Hay que destacar que el periódico *El Porteño* era uno de los órganos noticioso-políticos más importantes de Buenos Aires, con lo que la suscripción de Rosario a este periódico la muestra como participante en las preocupaciones y

⁵²⁸ En el *Primer Censo de la República Argentina*, levantado en 1869, se recoge que la población de 6 a 14 años escolarizada en la provincia de Buenos Aires era muy baja (el 28,5%), pero esta cifra, estudiada por sexos, nos muestra que la población femenina en edad escolar estaba más escolarizada que la masculina (el 30% de las mujeres en edad escolar asistían a la escuela, frente al 27% de los hombres). De esto podemos inferir que, si bien la población tenía una alfabetización muy baja, no existía una discriminación contra las mujeres en este aspecto. En el censo levantado en la ciudad de Buenos Aires en 1887, y tras la aplicación de la ley de educación gratuita y obligatoria, la cifra de población escolarizada se elevó al 80%, igual para ambos sexos.

cotidianeidades de la política y de los sucesos del resto de la sociedad. El hecho en cuestión ocasionó, además, que lectoras de *La Juventud*, iniciaran una campaña de desprestigio de la poetisa, que derivó luego en una campaña general para favorecer la suscripción al periódico (he aquí un ejemplo de la mentada conflictividad subalterna, pero también de su agencia⁵²⁹, en este caso, además, femenina).

No tenemos información acerca de Felisa Pasos. Su nombre aparecía por primera vez en 1876 en una lista de suscripción para favorecer la aparición del periódico *La Juventud*. Entre 1876 y 1878, figura en la mayor parte de los números de *La Broma* y de *La Juventud*, en recuentos y resúmenes de bailes, rifas y tertulias. Es decir, tal como Celina Riglos y Rosario Iglesias, participaba activamente en la vida social afroporteña. En estos tres casos, no estamos frente a mujeres marginadas de su sociedad. Los otros dos ejemplos son anónimos y ninguna inferencia podemos extraer de su autoría. Tampoco podemos saber si estas mujeres debían trabajar para ganarse el sustento, aunque si miramos las cifras censales y las noticias de los periódicos en conjunto, probablemente sí lo hicieran (enseguida veremos este punto).

Creemos que, en conjunto, los casos citados -si bien escasos- nos permiten hablar de un discurso afrofemenino de resistencia al discurso hegemónico del rol de la mujer, y ese discurso estaba marcado por la crítica y la resistencia de las mujeres a la imposición de los cánones de la domesticidad impulsados desde las elites en pos de una sociedad “civilizada” y en acuerdo con “las leyes naturales”. Los cinco casos nos permiten visualizar un abanico de respuestas de resistencia posible, ligándolos en su finalidad. En el primero, Rosario Iglesias exponía su resistencia a la función social de la mujer como criadora de los hijos sin confrontaciones específicas, simplemente reemplazando las palabras “la madre” por “los padres” o por “el padre y la madre”. El discurso era exactamente igual a cualquiera emitido anterior o posteriormente por los hombres de su comunidad, reflejado en los periódicos. La utilización de lo que Macchi (1998) llamó “el lenguaje de los amos” era parte inextricable del texto, lo que le permitía ser publicitado en una reunión literaria de una asociación mayormente masculina, y publicado luego en un periódico. Rosario ocupaba el lugar que debía ocupar un hombre en esa asociación, ella era una excepción de la regla social, y su discurso no debía serlo -aunque finalmente, silenciosamente, lo era. Hay dos irrupciones excepcionales en el ejemplo de Rosario Iglesias: la misma excepcionalidad de su participación en el “Club Estímulo de las Bellas Artes” (aunque había recibido el aplauso de los intelectuales subalternos) y la aceptación de su discurso por la audiencia. El rechazo implícito a la norma en su escrito pareciera pasar desapercibido para todos los hombres que usualmente firmaban artículos pugnando por una mujer dedicada a su hogar y a su familia. Finalmente, el lenguaje impersonal utilizado por la autora para expresarse, remitía

⁵²⁹ Matory (1999) define a la “agencia” como la intencionalidad y acción estratégica.

directamente a un lenguaje inclusivo y general: todos los padres y las madres debían ocupar un lugar imperativo en la crianza de los hijos.

En el segundo ejemplo, Felisa Pasos recurría al discurso en primera persona para desligarse del designio devastador de la culpa femenina en el orden del mundo. Utilizando el potencial y terminando el escrito con la vuelta al “orden”, Felisa no escapaba al lenguaje hegemónico pero asentaba su posición personal que se volvía general porque se estaba desafiando a la mujer que representaba a todas las mujeres. Felisa era una redentora del sexo femenino, y no aceptaba el comportamiento de Eva porque no lo entendía: ninguna mujer actuaría así ahora. La creencia en Dios no estaba en disputa, pero sí estaban en juego las consecuencias de la doctrina católica, y la obediencia sumisa al esposo.

En el tercer caso, Celina Riglos, una niña más “acomodada” dentro de la sociedad afrodescendiente que lo había perdido todo y se había vuelto “pobrísimas”, nos desvelaba sin rodeos lo que sucedía en la intimidad femenina, la ruptura de las reglas restrictivas. Esto supone por un lado, la introyección sólo parcial de las reglas sociales entre las mujeres. Si existía un espacio donde esas reglas no se cumplían, entonces cuando se cumplían se lo hacía forzosamente, o por lo menos sin una creencia completa en su bondad como modo de sostén del orden social. Por otro lado, si esto se podía publicar y salir a la luz es porque al público lector no le escandalizaría, aunque Celina rápidamente cortaba esta línea del relato y se autocensuraba. Sus palabras también remitían a un discurso general, lo que hacían las muchachas jóvenes solas. La autora describía un comportamiento habitual y compartido y estaba mostrando una práctica común y no individual o específica de una mujer.

El cuarto caso se centra en una escritura grupal, directamente representativa del “sexo débil”. En esta carta de lectoras las mujeres se enfrentaban explícitamente con el apelativo de debilidad y se mostraban unidas y dispuestas a luchar por lo que creían correcto. Su comportamiento no difería en nada al de los hombres, con excepción de las disculpas que parecían dar a los lectores por su actitud, aunque la encontraran perfectamente razonable. Este caso es el que más aleja la voz de las mujeres del lenguaje hegemónico, dejando de lado la requerida “humildad”, tal vez debido a hallarse en grupo para quebrar las normas. Además, las “señoritas” se describían como defensoras de sus intereses -grupales-, y utilizaban palabras del ámbito de la “violencia masculina” cuando sentenciaban que *La Juventud* sería “sumida en el polvo de la derrota”. Las autoras iban “a reunirse y a trabajar”, es decir, accionar conjunta y públicamente para el cambio social, algo francamente contrario al papel social que estaba designándose para la mujer. Estas mujeres tenían agencia y no la ocultaban -aunque escondían sus nombres-, y el periódico respondía agradeciendo y no castigando.

En el otro extremo de los sentimientos, el quinto caso -la poesía de F.A- nos mostraba la tortuosa vejez de una mujer que no había podido cumplir con su rol social de reproducción biológica, y en ella la soledad era el motivo preponderante. Aquí se vislumbraba la efectividad

de las normas sociales frente a las “desviadas”. Sin embargo, el poema también denotaba recriminación y resistencia a estas normativas, al mostrarse como reglas injustas. Y sólo con decirlo estaba promoviendo la reflexión, la conciencia colectiva, anónimamente.

Las voces afrofemeninas eran múltiples y variadas. Parecían explotar en variedad y en formas de decir. Pero más allá de sus diferencias, existían elementos que nos permiten analizarlas conjuntamente. Y esas voces pueden superar las disrupciones individuales, para convertirse en discurso afrofemenino articulado en la resistencia cuando son puestas en contexto, analizadas procesualmente y posicionadas con las múltiples voces hegemónicas con las que interactuaban, desde las de los grupos de poder -tanto de los hombres como de las mujeres (que a su vez se veían en el doble papel de ser moralizadas y de disciplinar a las clases subalternas con su ejemplo)- como la de los hombres de su propia comunidad.

Nuestros casos nos dejan entrever otra cosa: tal vez en esta comunidad se mantuvieran dinámicas entre hombres y mujeres “distintas” a las que establecían las normas sociales propiciadas por las elites locales, componiendo un proceso histórico y dinámico de imposición, definición y reelaboración continuo de las mismas. En primer lugar, aunque no mayoritariamente, las mujeres encontraban lugar de expresión en los periódicos escritos y dirigidos por hombres. Si las mujeres estaban reconocidas como un amplio público lector de los periódicos, también expresaban sus sentimientos en ellos. Sabemos que había colaboradoras anónimas en algunas secciones noticiosas, especialmente en las crónicas sociales o en informaciones varias de la comunidad. En segundo lugar, esas colaboraciones eran publicadas, aún cuando muchas de ellas -como las que vimos aquí- remitían una crítica directa a los cánones que se estaban intentando establecer para su disciplinamiento. En tercer lugar, ninguna de esas producciones estaba acompañada de comentario crítico o censor (suponemos que habían superado algún tipo de censura previa de parte de los editores). Si las mujeres optaban por “luchar” y por “ponerse de pie” para defender sus intereses, si pugnaban por una educación compartida de los hijos, si podían contar sus desmanes grupales, si podían exculparse del pecado capital o si podían quejarse de su desventura por no cumplir con la reproductividad biológica requerida a su sexo, estas mujeres tenían una voz más fuerte de la que detentaban otras en su misma época. Ellas irrumpían en el ámbito masculino y participaban de la contraesfera pública subalterna afrodescendiente, haciendo valer su voz resistente a los designios masculinos, tanto de su comunidad como de los grupos hegemónicos. El poder que detentaban parecía ser mayor que el que podían atribuirse otras mujeres, especialmente las de la elite. Es notable el ejemplo de las sociedades de beneficencia (sociedades asistenciales de mujeres de las elites acordes con el papel social femenino que ejercían el cuidado de los desamparados), como la propia Sociedad de Beneficencia o las autodenominadas Damas de Caridad. Supliendo las evidentes carencias estatales en este ramo y siendo por esto mismo un factor fundamental a la hora de pensar la construcción de los Estados nacionales latinoamericanos, estas mujeres

pertenecientes a los grupos hegemónicos fundaron un ámbito donde tenían amplia capacidad de gestión y de decisión pero que, aún participando en el espacio público, siempre lo hicieron en consonancia con los lugares sociales dispuestos a cada grupo y sin irrumpir en ámbitos ajenos a los correspondientes a las funciones sociales pre-establecidas (García Jordán y Dalla Corte, 2006; Dalla Corte, 2005). Socolow (2000a) sugiere que los cambios se muestran de manera diferente y en momentos distintos en los diversos grupos sociales, y esto es lo que encontramos en el grupo afroporteño. Así, y como ya habíamos resaltado, la dura aplicación de las reglas de civilidad y sociabilidad sobre las mujeres de los grupos hegemónicos se daba de un modo más negociado sobre las mujeres de los grupos subalternos, aunque progresivamente fueron sujetándose al control social de un Estado-nación cada vez más fuerte. Este proceso nos ayuda a caracterizar mejor lo que estaría ocurriendo específicamente en la sociedad afrodescendiente. Si bien constatamos una intención (múltiples voces conflictivas que funcionaban como discurso unitario en cuanto a la moralización de la mujer) disciplinadora masculina aparentemente implacable, también verificamos la irrupción en la contra esfera pública afroporteña de la voz afrofemenina, tanto en forma de colaboraciones anónimas como luchando por un lugar distinto al que se le intentaba imponer.

Y los hombres ayudaban en este proceso. Se evidenciaba en los artículos de Restituta, personaje femenino inventado por un reportero de *La Broma* que escribía crónicas sociales muy jocosas. En una de ellas, decía:

“Pues, que para entrar en tan engorroso asunto debo despojarme de mis atavíos de novia, en segundas nupcias, y aventurarme como Luisa Michel, a recobrar el derecho de la mujer para tomar parte en la cosa pública. Así, yo me aventuro desde hoy, a ocupar de vez en cuando la redacción de «La Broma» para dilucidar cuestiones que atañen a mi sexo en bien y provecho de la comunidad”⁵³⁰.

La posibilidad de surgimiento de estas voces femeninas se sustentaría, casi sin duda, en que la mayor parte de las mujeres afroporteñas debían trabajar para sustentarse económicamente.

5.4- El trabajo femenino

La representación cultural dominante sobre la mujer -que le adjudicaba nulidad en la esfera pública y productiva- se contradecía con lo que sucedía en la realidad para las mujeres de los grupos subalternos que debían vender su fuerza de trabajo en el mercado, algo de lo que supuestamente debían encargarse los hombres, y para lo que a su vez eran convenientemente

⁵³⁰ *La Broma*, “¿Por qué se llama La Broma”, 4 de noviembre de 1882. Luisa Michel o Louise Michele “fue una notoria y brillante anarquista feminista francesa, muy implicada con la Comuna de París de 1871, por la cual fue deportada a Nueva Caledonia donde participó en el levantamiento Kanako de 1878. Durante la Comuna ella estuvo en el Comité de Vigilancia, fue la secretaria de Mejora de las Mujeres Obreras por su Trabajo y en el comité central de la Unión de Mujeres” (Flick Ruby en: http://www.alasbarricadas.org/ateneovirtual/index.php/Luisa_Michel, febrero de 2008).

disciplinados desde los periódicos, como veremos más adelante. Pero a pesar de lo que quisieran los intelectuales subalternos, las mujeres afroporteñas -con excepción de algunas pocas familias- pertenecían al ámbito del trabajo, quebrando diariamente las normas que establecían que la mujer debía permanecer en la esfera del hogar. La mayor parte de las afroporteñas, por sus necesidades de supervivencia, debían acceder al mercado laboral como mano de obra asalariada, debiendo también asumir las labores que se le destinaban en el ámbito doméstico.

Entre las ocupaciones que las afroporteñas desarrollaban se destacaba el servicio doméstico. Según Sábato (1985), en la etapa que va desde 1850 a 1880 -momento de formación del mercado de trabajadores disciplinado- el servicio doméstico también se expandió, constituyéndose en un “bolsón de trabajo femenino en Buenos Aires” (1985: 578). Así, una de cada cuatro mujeres en edad económicamente activa trabajaba en este sector. Este tipo de ocupación había caracterizado a la esclavitud urbana de Buenos Aires y seguía siendo un refugio de estabilidad laboral para los descendientes de esos esclavos, tanto hombres como mujeres, y nicho laboral contra el que luchaba denodadamente *La Juventud* (como veremos en el capítulo 7).

Según se constata en los periódicos, y como había advertido Goldberg (1998), los empleos que estaban dominados por mujeres afroporteñas eran el de ama de cría, partera, cocinera, planchadora, lavandera y costurera. Así, entre los avisos publicados en *La Broma* aparecía el siguiente: “Aprendiza Costurera. Se necesita una, calle de Belgrano núm. 410”⁵³¹. Y en los de *La Juventud*, se promocionaba a Celestina García, que además había sido aprobada por la Universidad de Buenos Aires:

Fig. 11. Anuncio de Celestina García. *La Juventud*, 20 de mayo de 1878



Antonia Coco también había aprobado su examen en la universidad, como lo exponía en su anuncio:

⁵³¹ *La Broma*, 21 de enero de 1878.

Fig. 12. Anuncio de Antonia Coco. *La Broma*, 17 de febrero de 1881



En el relato de un “paseo” -similar al recorrido que citamos en el capítulo 3- un cronista de *La Juventud* describía las ocupaciones de algunas de las niñas de la comunidad:

“Un taller existe de costuras en la calle de Chacabuco, en donde se encuentran dos niñas pertenecientes a la sociedad, vistiendo una de ellas un traje excesivamente caprichoso. También desfilé por la puerta de las costureritas de la calle de Europa, teniendo aquellas niñas las ventanas algo entornadas...”⁵³².

Estos pequeños talleres textiles, que formaban una incipiente red industrial urbana, parecían ser uno de los lugares donde más afroporteñas se encontraban, como se entreveía en las repetidas menciones a estas tareas femeninas:

“... jura y asegura que para él no hay otra señorita como cierta oficialita que trabaja en un taller de modistas que está situado en la calle de Esmeralda”⁵³³.

También en las casas de familia se mencionaban estas ocupaciones:

“En una casa de familia (...) cayó un rayo (...). Una de las jóvenes que allí profesa el ejercicio de planchadora se desmayó, apoderándose el pánico de las demás compañeras de tarea...”⁵³⁴.

Los anuncios permiten asimismo intuir una elevada cantidad de trabajo por cuenta propia dentro del sector femenino. Como en el caso de la partera Celestina García, Saturnina Gómez se ofrecía para trabajar, esta vez como modista:

Fig. 13. Anuncio de Saturnina Gómez. *La Broma*, 14 de marzo de 1880



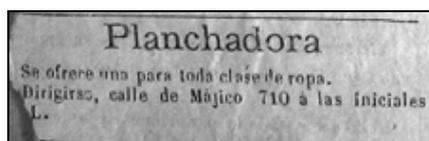
o como en el caso de una planchadora anónima, que se anunciaba en *La Luz*:

⁵³² *La Juventud*, “Conversación”, 7 de mayo de 1876.

⁵³³ *La Broma*, “Suelitos pacíficos”, 15 de noviembre de 1878.

⁵³⁴ *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 13 de enero de 1881.

Fig. 14. Anuncio de una planchadora. *La Luz*, 3 de mayo de 1878



Esta inserción laboral femenina traería probablemente aparejado un cierto sentimiento de libertad que mujeres de otros grupos sociales no gozaban. La independencia económica -o por lo menos saber que el hogar dependía también o solamente del salario femenino- ubicaba a estas mujeres en una relación diferente con los hombres de su comunidad o de su entorno, lo que seguramente provocaría reacciones encontradas en ellos. En principio, el rechazo de algunos a esta situación era total. Así, aún advirtiendo la redacción que no estaba totalmente de acuerdo con las ideas expuestas, *La Broma* publicaba una carta de Gabino Arrieta (el antiguo enemigo y redactor de *La Juventud*) en la que entre otras cosas decía lo siguiente:

“Ahí están las mujeres, (...) las que por ser hijas del trabajo se creen en perfecto derecho de haber fundado comparsas carnavalescas, enmascararse e ir ante un público a aullar como lobos. Ay por la que ceda a la locura que hace común. El apego al hogar y los quehaceres que hay en él, deben ser para la mujer los dos polos de su existencia. La que sale de ellos, vive en el desorden y se coloca en el ridículo (...) La mujer tiene pasiones menos violentas que el hombre, tiene mayor facilidad de educación y sin embargo.... Guardo para mí el resto de la reflexión”⁵³⁵.

Pero no todos los hombres pensaban así. De hecho, existía una férrea defensa de las mujeres trabajadoras entre algunos afroporteños, incluso amparando el intercambio de los roles establecidos desde los discursos hegemónicos ante la precaria situación económica en que la mayor parte de la comunidad se encontraba. Florencio Conde, en medio de una discusión entablada con Tiburcio Puentes Gallardo (uno de los redactores de *La Juventud*), contestaba desde *La Perla* a los insultos que se le habían proferido en relación con que su mujer trabajaba y él hacía los cuidados domésticos:

“Nuestra esposa busca el pan de cada día cuando nosotros no lo conseguimos, y si nosotros nos convertimos en niños de nuestros hijos es porque no debemos demandar la limosna que le pertenece «al enfermo indigente, al desvalido y al huérfano». Tenemos honra en cuidar nuestros hijos”⁵³⁶.

Estas mujeres trabajadoras, que obtendrían sin duda el rechazo de los grupos de poder y de muchos intelectuales subalternos, siempre bajo su atenta mirada y sujetas al desprecio social, contaban también con defensores entre los hombres de la comunidad, incluso entre redactores de los periódicos:

“¿Qué es la lavandera? -«Es una pobre mujer, una infeliz porque debe mirarse con menosprecio por el oficio poco honroso a que se dedica y que generalmente son mujeres de mala vida las que lo desempeñan». Tal es la contestación que a mi juicio arrancaría

⁵³⁵ *La Broma*, “Discusión libre”, 17 de agosto de 1879.

⁵³⁶ *La Perla*, “El cinismo”, 29 de septiembre de 1879.

una pregunta de esta índole, siempre que fuera dirigida a una de esas personas frívolas y pretenciosas que no comprenden la decencia sino cubierta de seda y pedrería, que sabe Dios cuál ha sido su origen!. La lavandera para mí es una mujer heroica, digna de todo encomio. (...) Miradla! Ella no le teme al frío! (...) [En caso de enfermedad contagiosa] la lavandera es la única que con sus propias manos lava esa ropa para arrancarle las miasmas que encierra (...) [Q]ué premio recibe esa pobre mujer en cambio de tanto sufrimiento, de tanta abnegación!...?... (...) Muchas jóvenes de agraciado rostro, flexible talle y miradas simpáticas he visto dedicadas a esas arduas tareas y he adquirido la certidumbre de su honradez. Porque, ¿quién me dice que una lavandera, siendo joven y hermosa se halle al abrigo de las seducciones que mil libertinas de esas que pululan en las ciudades que como Buenos Aires atesoran mil bellezas, quién me asegura digo, que más de uno no les haya hecho proposiciones deslumbrantes para una joven pobre, en cambio de su honor? Ese amor que demuestra la lavandera hacia el trabajo da una prueba clara y evidente de la virtud de su corazón. Porque, ¿cuál es la mujer que habiendo perdido el pudor y la vergüenza se resigne a pasar la vida triste y azarosa de la lavandera, en cambio de la vida alegre y caprichosa que se las brinda? No! Es preciso admirar esas mujeres porque aún cuando hayan cometido alguna falta muchas de ellas dan una prueba inequívoca de que no han perdido del todo la virtud cuando saben ganarse el pan con el sudor de su frente!”⁵³⁷.

Esta riquísima disquisición nos permite entrever algunos de los prejuicios circundantes en la época sobre las mujeres del sector popular, y cómo los hombres afroporteños salían en defensa de éstas, aún cuando cometieran la más grave de las faltas: perder la virtud y procrear ilegítimamente. Pero para este redactor había un elemento que salvaba a las mujeres: el trabajo y la dignidad que éste traía aparejado, cualquiera fuera el tipo de labor. La nota también advertía a las afroporteñas que era mejor no dejar el trabajo por la buena y fácil vida que se ofrecía a las mujeres del sector popular, algo que según varias investigaciones era bastante común entre las mujeres afroporteñas. Goldberg (1999) señala que a fines del siglo XIX, se puede constatar la presencia de mujeres negras en los salones orilleros y en los burdeles. Mujeres que bailaban el tango para entretener a la clientela de la prostitución criolla, madamas que regentaban establecimientos y academias de baile o “peringundines”. También Guy (1995) hablaba, como vimos, de estas trabajadoras, al igual que Rodríguez Molas (1962). Incluso leímos cómo *La Broma* se refería a ellas de forma elíptica cuando se quejaba de las mujeres que entraban a los bailes sin invitación, que daban mala fama a las tertulias organizadas en los salones. Pero no contamos con más información al respecto en los periódicos. Sin embargo, lo que sí surge de ellos es la gran presión que el sostenimiento económico de los hogares o que la mirada disciplinadora hacía pesar sobre estas mujeres provocando, entre otras cosas, el abandono de los niños ilegítimos o que no se podían mantener.

Según Malvido (1980), en el mundo cristiano y capitalista del Nuevo Mundo, donde la monogamia se constituyó como la única forma legal de familia, la política de población que se afianzó rápidamente se caracterizó por prohibir la anticoncepción y el aborto. La razón fundamental la encuentra en que los hijos de los grupos dominados eran parte del capital

⁵³⁷ *La Broma*, “La lavandera”, 27 de octubre de 1881.

acumulado de los dueños de los medios de producción. Y por esa misma razón, sí se permitía que los padres abandonaran a los niños, ya que estos podían servir como mano de obra de reserva.

En la ciudad de Buenos Aires se creó en 1779 la Casa de Niños Expósitos, y en 1823 se fundó la Sociedad de Beneficencia, entidades encargadas de acoger y cuidar a los niños abandonados. Según José Luis Moreno (2000), en el XVIII era común ver en Buenos Aires niños abandonados en la vía pública, “expuestos”. Los niños expósitos de Buenos Aires, como los de todo el mundo, sufrían altísimas tasas de mortalidad, mucho más altas que los demás niños de la sociedad. Además, quedaba en ellos la marca de la “ilegitimidad”, difícil de borrar en esta época.

Guy (1994) señala que las malas condiciones económicas de Buenos Aires, exacerbadas por la llegada masiva de inmigrantes europeos, propició un aumento considerable de la cantidad de niños abandonados a fines del siglo XIX, hecho también estudiado por Dalla Corte y Piacenza (2006) para la ciudad de Rosario, que recibió una altísima cantidad de población europea. En ese contexto, las afroporteñas evidentemente también sufrían la pobreza e la inestabilidad económica, como quedaba expuesto en una editorial de *La Juventud*. En medio de una pelea en torno al folleto de Rolón y de la fundación de un colegio para niños de color -que veremos en el capítulo 8- el editorialista Tiburcio Puentes Gallardo se enfrentaba con Julio Cabot, que publicaba sus cartas en *La Perla*.

“[el] Sr. Cabot (...) dice así: «¿Cómo hace una mujer que tenga tres o cuatro hijos, para darles de comer, vestirlos, y mandarlos al Colegio o que aprendan un oficio que gane trescientos pesos por ejemplo; se verá que es imposible, se ve en la necesidad de deshacerse de sus hijos y entregarlos a alguna persona caritativa para que ésta se encargue de darles educación?»⁵³⁸.

En general, desde los periódicos se criticaba a las mujeres que abandonaban a sus hijos. Sin embargo, no se hacía mención a las casas de beneficencia sino a que los dejaban en casa de familias ricas para que se criaran como sirvientes domésticos. Así, si sabemos que a la casa de Expósitos y a la Sociedad de Beneficencia llegaban niños negros (Goldberg, 1999 y Moreno, 2000), también hay que señalar que muchos eran dejados en los portales de las familias poderosas para ser educados en el servicio. Podemos intuir que la madre -denostada públicamente por el editorialista por abandonar a sus hijos y por someterlos a la servidumbre, recuerdo funesto de la esclavitud- tal vez prefiriera que su hijo fuera sirviente en vez de expósito, eligiendo una probabilidad de vida más alta y con mejor calidad. La gravedad de la situación económica para estas mujeres debía hacer que fuera bastante común este sistema de abandono de niños en la Buenos Aires del período bajo estudio. De hecho, Gallardo quería cambiar esa costumbre, indicándole a Cabot que cualquier madre, en lugar de abandonar a sus

⁵³⁸ *La Juventud*, “Se metió a enmendar la plana...”, 20 de agosto de 1878.

hijos en casas de familias, podía entregarlos a algún artesano, para que se criaran como aprendices, aunque sobre esto volveremos en la sección que sigue.

Sin embargo, al igual que señalamos anteriormente, algunas voces masculinas salían en defensa de las afroporteñas y proponían nuevos modos de entender la realidad en que todos vivían, donde de las leyes de moralidad y la pobreza circundante obligaban abandonar a los hijos ilegítimos, ya fuera en la Casa de Expósitos, en la casa de algún acaudalado, o en la misma vía pública:

“Es muy común invocar motivos de delicadeza y honradez para arrojar a un niño a la calle en el momento mismo en que ve la luz, exponiéndolos a una muerte casi segura, si alguna alma caritativa no acierta a pasar por allí y le recoge (...) Si bien nos parecen justas las reglas que rigen la sociedad, porque ellas tienden a contener las pasiones y moralizar las costumbres, no creemos en manera alguna que cuando una de las que las forma, obedeciendo a una ley superior a las reglas establecidas por los hombres, a la ley de la naturaleza, se aparta de ella, debe condenársele al escarnio y a la vergüenza, obligándola para reconciliarse a cometer un acto indigno e inhumano, cual es el de arrojar el fruto de sus entrañas. Para nosotros, el hijo que nace de una unión furtiva es tan digno del cariño de sus padres, como aquellos más afortunados a los ojos de la sociedad, porque nacen de uniones que han sido legalizadas por los hombres, ambos son hijos de Dios, y han venido al mundo en cumplimiento de leyes inmutables. Si la generalidad de las madres que arrojan sus hijos meditasen un momento sobre los principios que rigen, por mandato divino, la familia humana, aceptarían la burla que la sociedad les hiciera y criarían a sus hijos sin creerse por ello deshonradas, y a fe que Dios les recompensaría en el cielo”⁵³⁹.

Las reglas de moralidad y el disciplinamiento que pesaban particularmente sobre las mujeres, también se combatían desde el sector masculino. Las mujeres que encontraban vías de expresión en los periódicos y que gozaban de una libertad particular al convertirse en sostenedoras de los hogares, compartían con muchos afroporteños cierta reticencia a aceptar estas imposiciones en su vida. Varias editoriales nos hablan de esta visión deslizada de las reglas con respecto a las mujeres, a la familia y a las normas de conducta. Además de las ya vistas, podemos citar al mismo Gabino Arrieta matizando algunas de sus editoriales referidas al tema de la mujer:

“[Gracias al cristianismo] la mujer pudo presentarse casta y pura, para ser circundada con la nacarada aureola del amor, pasando desde luego a ser esposa y madre (...) Hoy la mujer ya no es paria, y siendo así de que ha obtenido su rehabilitación, bien puede no tan sólo tener autoridad en el santuario de la familia, sino también injerencia en la jerarquía social”⁵⁴⁰.

O en tono jocoso, las crónicas firmadas por El Pavo

“¿Qué queréis? Es una preocupación que abrigo: he oído decir que el sexo femenino es la personificación completa del mismo *Satanás*, y esto que se lo escuché a mi difunta abuela (...) ¡Qué *pavo* tan insolente diréis indudablemente queridísimas mías! Tratarnos de *satanaces* a nosotras, cuando si por nosotras no fuera no viviría la simpática Broma (...) ni las tertulias (...). Todo lo que he dicho no es más que un dicen que se dice, yo jamás podré creer que vosotras las que dulcificáis los pesares del alma (...), las que a la

⁵³⁹ *La Broma*, “Hijos huérfanos en vida de sus padres”, 19 de agosto de 1881.

⁵⁴⁰ *La Juventud*, “La educación de la mujer”, 10 de enero de 1878.

vez de saber amar con ternura sabéis también odiar hasta la inmensidad (...) cómo es posible creer que seáis unos *satanaces*”⁵⁴¹.

En *El Unionista*, después de una poesía que denigraba a las mujeres firmada por Chute⁵⁴², un redactor agregaba:

“A este Chute le deben de haber jugado alguna mala pasada cuando le tiene tanta ojeriza a la mitad del género humano, y lo siento porque es un buen viejo”⁵⁴³.

Y si esa mitad del género humano humilde debía trabajar, que lo hiciera con conocimiento y a la par del esposo, como indicaba *La Broma* en uno de sus últimos números:

“Es necesario pues, que las madres, que son las verdaderas compañeras de las hijas, instruyan a estas no solamente en el hogar, sino también en los conocimientos sociales, literarios, comerciales, científicos e industriales! Así la esposa puede representar dignamente su apostolado y ayudar a su compañero en todas las empresas donde el destino lo lleve. No solamente la aguja da a la mujer brillo (...), es necesario que se instruya pues la instrucción le abre de par en par la puerta del porvenir”⁵⁴⁴.

De este modo, la comunidad afroporteña se alejaba de aquellos grupos hegemónicos que son retomados en general como ejemplo histórico de lo nacional, mostrando mujeres con mayor agencia de la esperada y hombres más “permissivos” con ellas con respecto a los cánones vigentes. Es que la sociedad afrodescendiente no solamente “imitaba” y “acataba” los designios hegemónicos, sino que los reinterpretaba y ponía en práctica a su manera y según sus posibilidades e intereses, en ocasiones conflictivamente. Cuando se buscaba una nación cuyo pueblo fuera blanco y europeo y se disciplinaba a las mujeres como “guardianas del hogar” y a los hombres en el trabajo a jornal en las crecientes industrias y comercios, existían en el territorio argentino aún en disputa hombres y mujeres que tejían su cotidianeidad de maneras diversas, construyendo conjuntamente con los otros grupos sociales una amalgama social particular que ha quedado olvidada de la memoria histórica, pero que puede ser re-encontrada y re-imaginada. Así, estas mujeres disciplinadas hasta el hartazgo desde las páginas de los periódicos, también eran defendidas por algunos hombres. Pero había una razón mayormente silenciada que promovía ambas acciones: las mujeres afroporteñas habían sido ferozmente denostadas y estigmatizadas por los discursos de las elites locales como las espías y aliadas de Rosas. En un editorial de corte histórico escrito en *La Juventud*, se confirman el estigma, la desconfianza y los prejuicios que suponemos caían sobre estas mujeres, que además de ser pobres, de encargarse de los oficios considerados más bajos de la ciudad y de tener modales

⁵⁴¹ *La Broma*, “Varillazos”, 3 de agosto de 1882, cursivas en el original.

⁵⁴² “Las muchachas del día/son muy coquetas/ y si el lujo les falta/les da jaqueca// Cuando se habla de moda/todas la esperan,/mas si falta el dinero/se desesperan// Ellas dicen, ¿hay baile/ y se irá en coche?/aunque sepan que planchen/toda la noche// (...) ¿Tú me has visto el vestido/que me he comprado?/ Has de creer hija mía/ que no está pago// Por las calles parecen/*pavitas* reales/es decir, si al encuentro/*pavos* les salen// En la iglesia demuestran/ su disimulo/ como un *ángel* precioso/ pero *patudo*// Y cositas como estas/sucedan muchas/con las niñas del día/que son muy duchar (...).” *El Unionista*, “Variedades”, 30 de diciembre de 1877, cursivas en el original.

⁵⁴³ *El Unionista*, “Variedades”, 30 de diciembre de 1877.

⁵⁴⁴ *La Broma*, “La mujer”, 26 de octubre de 1882.

“impropios”, eran históricamente consideradas las aliadas del dictador, peligrosas deladoras de las familias de unitarios opositoras al régimen:

“Veintiséis años después de haber resonado el cañón de Caseros, (...) [queda] en pie (...) el presente griego que la pluma de algún historiador llegó a hacer a las mujeres de la *sociedad de color argentina*. (...) Infelices mujeres, más o menos calificadas han sido de *espías, agentes*, [por] fatales bocas que recias y terribles hablaban (...) A cada ultraje recibido, sus hijos, sus hijos saben exclamar, *eso ya pasó!*”⁵⁴⁵.

Nuevamente el peso de la época rosista marcando y marginando a los miembros de la comunidad afroporteña, que sentía no poder lavar sus supuestas culpas pasadas. Sin embargo, los inmigrantes que llegaban por miles a la ciudad nada sabían de estas historias, y comenzaron a formar uniones desprejuiciadas con mujeres y hombres afroporteños, conformando nuevas alianzas y grupos.

5.5- Nuevas familias, sociabilidades, cotidianidades

Existe cierto consenso entre los investigadores en pensar que la llegada de los inmigrantes afectó muy negativamente a la comunidad afroporteña, ya que ésta se habría visto obligada a competir por los lugares de habitación y por los trabajos disponibles. Según Andrews, los afroargentinos enfrentaron la llegada de los inmigrantes en una “condición debilitada y desventajosa (...) El conflicto fue inmediato (...), complicado por los esfuerzos de los inmigrantes por sacar a los afroargentinos incluso de empleos de condición tan inferior como la venta callejera (...) La competencia entre afroargentinos e inmigrantes se extendió al área habitacional (...) Para la década de 1870 las vecindades negras del centro de la ciudad se estaban quebrando y disolviendo bajo el ataque blanco, ahuyentados por los alquileres en aumento y por la animosidad entre los dos grupos” (1989: 214-219).

Sin embargo, nosotros creemos que la llegada de los inmigrantes provocó los conflictos obvios de toda sociedad que sufría un cambio profundo, sin crear un choque particularmente encarnizado entre ambos grupos. De hecho, consideramos que sucedía lo contrario. Pensamos que la comunidad afroporteña y los inmigrantes se trenzaron en dinámicas que las unieron indefectiblemente, propiciando por el mismo hecho de relacionarse tanto amistades como conflictos y peleas. Ejemplo de esta cercanía la encontramos, como vimos, en la convivencia en los inquilinatos, que propiciaba relaciones estrechas y cotidianas entre afroporteños e inmigrantes. Asimismo, las comidas muchas veces eran la metáfora de ese proceso de fluidez cultural y lingüística:

“Oh! Sempiternos comilones! Amigos de los pavitos y las pavitas tiernas, de las mulitas y de los peludos, habéis convertido nuestra situación social en un verdadero *Restaurant*, desde el popular y apreciado puchero a la criolla hasta la escasa y no despreciada *pulenta* [sic] con salsa de *pacarito* [sic]. Ya no se habla más que de comer y beber bien

⁵⁴⁵ *La Juventud*, “Los cabellos de la aurora empiezan a iluminar la naturaleza”, 30 de octubre de 1878, cursivas en el original.

(...) Ché, me debes 20 o 100 \$ para el banquete que vamos a dar el He ahí la conversación de moda”⁵⁴⁶.

En general, los periódicos no omitían la presencia inmigrante y la aludían en expresiones y en relaciones concretas:

“...se presenta ante mí un *gringo* íntimo amigo mío, el cual (...) me dijo: -Vamos a la fiesta de Santa Lucia -No voy yo, le contesté. - ¿Por qué? -Porque allí hay *pólvora* (...) -Oh! *Piccioli diavoli capisco ancora* [sic]- exclamó mi amigo, con una espontánea acentuación italiana, y continuó - ¿De manera que le tienes miedo a la *pólvora* y no quieres ir a la fiesta? -É certo, e io me ne allontano dall fuoco perche ho paura d’abruciarne [sic] -Déjate de historias, vamos - me replicó”⁵⁴⁷.

Como es evidente, la cercanía provocaba nuevas uniones amorosas, muchas de las cuales terminaban en casamiento:

“No quiero cerrar mi sección sin daros dos grandes noticias; pero no tan grande que os cause asombro, espanto, incomodidad, etc. Dos casamientos: uno en perspectiva y otro que ya está en el buche. Buen provecho! (...) de ellos, porque los dos son con personas extranjeras; del primero, a las solteras que no quieran permanecer por mas tiempo sin adorar al Dios Himeneo; y del segundo, porque es una probabilidad más para las que van quedando, de que sus esperanzas si es que anhelan «casaca», no deben cifrarla en nuestros muchachos; pues parece que estos no están del todo dispuestos a reconocer la Bahía de San Cornelio. Esta verdad la declaro aunque los anatemas de los mil Tenorios que por estos mundos existen me vuelvan loco. Allá va uno: Hilario Ferreira se casa con una bonita vasquita moradora de Barracas al Sud. Sin embargo que me extraña tan fresca como decidida resolución de este caro amigo, lo felicito por el buen gusto que ha tenido de no dejar pasar el Invierno así nomás. ¡Con qué facilidad cambian algunos de parecer!- ayer nomás juraba Hilario hasta por San José de que jamás caería en el garlito; y ahí lo tienen ustedes enredado. En fin, felicidad buen amigo! La señorita Luisa Fernández, también me dicen que en una de las noches de la semana pasada se enlazo para “in eternum”, con un joven Napolitano. Ojo muchachas! ¿Qué les dejo dicho mas arriba? Si ustedes no se llevan de mis consejos...”⁵⁴⁸.

Aunque percibimos que al periodista no le encantaba dar esa noticia, lo cierto es que dejaba claro que la aparente poca predisposición de los hombres afrodescendientes al casamiento “disculpaba” la altísima exogamia femenina que debía estar dándose en la comunidad, aunque creemos que este proceso se daba tanto en hombres como en mujeres⁵⁴⁹. Aún así, debemos tener en cuenta que el índice de masculinidad de los inmigrantes europeos era muy alto, y el de la comunidad afroporteña bastante bajo, debido fundamentalmente al reclutamiento constante y desde principios de siglo de hombres por parte del Estado para las guerras. Los datos de los que disponemos dicen que para 1827, la población negra-mulata de

⁵⁴⁶ *La Broma*, “Varillazos”, 19 de agosto de 1882, cursivas en el original. La “polenta con pajarito” era el plato barato que comían los pobrísimos inmigrantes italianos que sobrevivían en la ciudad, con pajaritos urbanos cazados para la ocasión, y cuya pronunciación en cocoliche era “pulenta con pacarito”.

⁵⁴⁷ *La Juventud*, “Gacetilla”, 1 de enero de 1879, cursivas en el original.

⁵⁴⁸ *La Broma*, “Varillazos”, 4 de junio de 1880.

⁵⁴⁹ En algún sentido, esta idea se vería refrendada por los datos ofrecidos por el censo municipal de 1887 acerca de los nacimientos ilegítimos (cuadro 3) que ponía de relieve que cuando el padre era blanco y la madre negra la legitimidad era mucha más alta que a la inversa. Igualmente, cuando los dos padres eran “negros” la ilegitimidad era casi nula, siendo así posible pensar en cierta presión comunitaria para formalizar la unión.

Buenos Aires tenía un índice de masculinidad de 58 (Goldberg, 1999) y podemos suponer que debió seguir en una tendencia similar ya que las guerras fueron continuas durante todo el siglo. Así, los datos del censo municipal de 1887 indicaban que el índice de masculinidad de la población de “otros colores” era de 39. Para el período entre 1869 y 1895, los inmigrantes europeos presentaban un índice de masculinidad neta total de 165,6 (es decir, por cada 100 mujeres había 165 hombres) (INDEC, 1973).

De este modo, para las mujeres afrodescendientes porteñas la oportunidad de formar pareja se ampliaba enormemente. Pero en realidad, las uniones con inmigrantes (por parte de hombres y mujeres) eran constantes, y anudaban nuevas relaciones y formas de convivencia, y también nuevos conflictos:

“En breve debe contraer matrimonio una señorita de la calle Cangallo con un jovencito de nacionalidad paraguaya (...) Sobre un enlace que iba a tener lugar el sábado de la semana pasada, y que se trataba de efectuar muy a *callanditas*, vamos a contarles algo (...) Se nos asegura que fue o trataba de impedirlo una *donna* que no sabemos si era *immobile*, pero que sí tenemos la seguridad que tenía relaciones *íntimas* con el *futuro*”⁵⁵⁰.

Nuevamente con el asunto de los casamientos mixtos, y las supuestas preferencias de las mujeres por los inmigrantes se bromeaba en *La Broma*:

“Emilio Arana y Francisco López/ son caballeros que los distingo,/ mas yo prefiero, para casarme/ un *bello mozzo*, como mi *gringo*”⁵⁵¹.

Como podemos suponer, los anuncios de casamientos o de noviazgos entre afrodescendientes e inmigrantes eran bastante comunes, como así también la mención a las relaciones de amistad o de enemistad que surgían entre ellos:

“El sábado próximo se unen indisolublemente el caballero Ciriaco Vilaró con una bella hija de Florencia (Italia)”⁵⁵².

“Pobre H. Ferreira, como sentirá, cuando la francesa, lo llegue a expulsar. Esto por «La Broma» pronto se sabrá (...) Pobre J. Finghlay, qué enojado está, porque cierto Nápoles, lo ha hecho saltar. Esto por «La Broma» es sabido ya”⁵⁵³.

Asimismo, en ocasión de la organización de un baile de la sociedad femenina Las Bonitas, algunos asistentes se quejaban de la presencia de italianos desaliñados, mostrando tensiones que sin embargo no llegamos a ver explotar en los periódicos. Juana Acosta - presidenta de Las Bonitas- escribía una solicitada pidiendo explicaciones por las noticias publicadas en *La Broma* acerca de la fiesta. Juana Acosta se defendía preguntando:

“¿Quiénes eran los que componían la *falange* de napolitanos en camiseta y a medio vestir? Indudablemente será el señor D. Daniel González, único extranjero que asistió a la tertulia, y dicho señor no es napolitano sino español, y su traje correspondía a la observación de la tarjeta (traje de baile)”⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ *La Broma*, “Noticias varias”, 13 de julio de 1879, cursivas en el original.

⁵⁵¹ *La Broma*, “Conversación”, 18 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

⁵⁵² *La Broma*, “Aguacendo de sueltitos”, 24 de febrero de 1881.

⁵⁵³ *La Broma*, “Bromas de «La Broma»”, 21 de marzo de 1880.

⁵⁵⁴ *La Broma*, “Solicitadas”, 18 de septiembre de 1879, cursivas en el original.

La respuesta no se hizo esperar, y en otra carta-solicitada, firmada por Juan J. Carranza, se decía lo que sigue:

“¿Cuál era la falange de *napolitanos* que estaban en camiseta y a medio vestir?, pregunta la señorita presidenta. ¡Vaya una pregunta! ¿Quién puede poner duda alguna que hayan invadido la casa un sinnúmero de *napolitanos*, siendo así que uno de los salones en que se danzaba era la habitación de ellos? Ninguno, y a más me han asegurado que hasta el último momento uno de ellos clamaba para que no le sacaran su *madonna* del lugar donde la habían posicionado. Sólo me resta para concluir, preguntar a la señorita presidenta, en qué época o en qué país se ha visto que en un baile social se roce un caballero en el salón con una señorita fumando como en mitad de la calle. Esto demuestra la muy poca delicadeza por parte de la presidenta”⁵⁵⁵.

Juana Acosta había organizado la tertulia en la casa de inquilinato utilizando asimismo la habitación donde los italianos habitaban. La respuesta de Carranza mostraba, además, las formas cotidianas de relacionarse entre hombres y mujeres, bastante alejadas de las normas “correctas”, como él mismo se quejaba.

Un dato que nos parece interesante remarcar con respecto a la cercanía afrodescendientes-inmigrantes es la presencia de anuncios de vapores transatlánticos en *La Igualdad*, algo que relacionamos directamente con que existían numerosos extranjeros que eran lectores de los periódicos, y por lo tanto estaban participando de la contra esfera pública subalterna que éstos creaban (y por ende de la comunidad afroporteña como la hemos definido en el capítulo 3). Del mismo modo, en 1879 aparecía en *La Broma* un aviso publicado completamente en italiano.

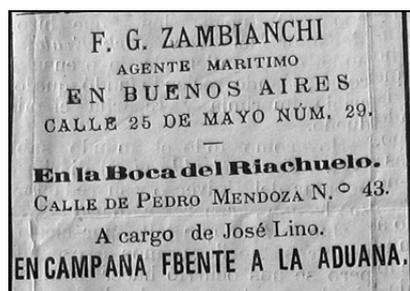
Fig. 15. Anuncio en italiano. *La Broma*, 23 de octubre de 1879



Y ese mismo año publicitaba los servicios de un agente marítimo:

⁵⁵⁵ *La Broma*, “Solicitadas”, 2 de octubre de 1879, cursivas en el original.

Fig. 16. Anuncio agente marítimo. *La Broma*, 3 de agosto de 1879



La fluidez en las relaciones sociales con los inmigrantes parecía ser la norma en que vivía la comunidad afroporteña, una fluidez que incluía -como sucede con cualquier grupo- conflictos.

Pero las tensiones no eran propiciadas sólo por el contacto con los inmigrantes. Amorios, infidelidades, celos y violencia eran algunos de los conflictos que enfrentaban a hombres y mujeres en su vida cotidiana. Había fugas y raptos de mujeres⁵⁵⁶, divorcios⁵⁵⁷ y peleas varias. A veces incluso podemos entrever la violencia al interior de los hogares, como en el siguiente Sueño:

“Que todo, todo! es farsa,/ en esta tan cara vida/ donde hay en gran abundancia/ tanta alma descomedida;/ donde no faltan cuestiones/ por esposas o queridas,/ novios que estropean a sus novias/ y las llaman pervertidas,/ y después piden perdón/ y se les hincan de rodillas./ En fin, en esta *maldita!*/ donde hay... ciertas cositas/ que hasta los miopes las ven/ mejor es, que a *callanditas* [sic]/ les cuente lo que soñe”⁵⁵⁸.

En una sociedad en cambio constante, con una comunidad al límite muchas veces de la subsistencia, las diputas cotidianas surcaban las vidas de los afroporteños mientras surgían nuevas formas de sociabilidad y nuevos espacios de reconocimiento. Es así que hacia 1882 comenzaron a surgir demandas femeninas acerca de nuevas prácticas de los hombres, criticada en principio por hombres y mujeres:

“Debo hacer aquí un pequeño paréntesis, con el fin de diseñar algo que veo está entrando muy en moda entre nosotros de poco tiempo a esta parte. Algunos de nuestros amigos no se dedican ya a rendir culto a Terpsícore sino que como es moda en esos salones tener mesas de billar, más que al baile suelen dedicarse a este juego, muchos de ellos (...). También en la tertulia de “El Aspirante” sucedió otro tanto (...). No se lo que esto explica, pero me parece que demuestra algo que no quiero declarar yo. Dejar de percibir el perfume enloquecedor que se aspira en los salones, para perder el tiempo en una mesa de billar, es algo que no se explica sencillamente”⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ *La Broma*, 11 de diciembre de 1879

⁵⁵⁷ “Se ha deshecho un matrimonio/ de una dama y un sujeto/ que se amaban con respeto/ pero que ella salía sola./ Esta noticia la ha dado/ un diario de la mañana/ ¡Después digan que es macana,/ *que el diablo mete la cola!*”. *La Broma*, “Varillazos”, 16 de junio de 1881, cursivas en el original. También unos relatos de la colaboradora Lunes hablaban de la conveniencia de los divorcios cuando los hombres no cumplieran con su parte del contrato matrimonial. *La Broma*, noviembre y diciembre de 1879.

⁵⁵⁸ *La Broma*, “Varillazos”, 17 de octubre de 1878, cursivas en el original.

⁵⁵⁹ *El Aspirante*, “Puntillazos”, 11 de junio de 1882.

Esa noticia de *El Aspirante*, firmada por Gabriel, merecía una observación más de otro redactor, Elías:

“A la verdad, que no se qué suponer de esto. Más justo sería que nuestros amigos se dedicaran a *hacer el amor* a una bella en el salón, antes que perder su tiempo inútilmente allí. ¿No habrá por esto algún resentido?”⁵⁶⁰.

En *La Broma*, por el contrario, se defendían estos nuevos espacios masculinos, cuando se explicaba que se estaban organizando cenas en que las mujeres no serían invitadas:

“¿Creen ustedes que pueda ocasionar algún disgusto a los *futuros*, por observaciones que ellas pueden hacerles a los que en esa noche dejen de asistir a verlas, por tener que rendirle culto al cubierto, en una o en otra parte, o en las dos si es invitado, o contribuyente (...)? No, mis bellas no se disgustan por eso, antes al contrario, como he dicho antes, les agrada y muchísimo, seguro estoy”⁵⁶¹.

Sin embargo, un número más tarde un redactor de *La Broma* avisaba que no iría a una de esas cenas:

“los de La Broma se reservan; porque no pueden transigir con los que quieren excluir a nuestras bellas el placer que nosotros experimentamos en sociedad”⁵⁶².

Espacios masculinos, espacios femeninos, nuevas y viejas familias y nuevas sensibilidades generacionales en una comunidad que cambiaba, como la ciudad y el país en que vivía y que construía, y que no acataba al pie de la letra los designios hegemónicos acerca de cómo comportarse, sino que los retomaba y reinterpretaba, proponiendo dinámicas particulares con las que el resto de la sociedad debía dialogar.

Debemos recordar, sin embargo, que las líneas de trabajo esbozadas a lo largo de esta sección configuraban tendencias, en ningún caso unívocas, de discursos e ideas que circulaban en el seno de la comunidad. Los serios conflictos que la surcaban, en los que ahondaremos en la próxima parte de la investigación, no empañaban sin embargo el proceso que vivían los afroporteños de formar parte de una nueva esfera social que sería de un peso fundamental en los años que vendrían: el mundo popular urbano, gestor de prácticas y estilos que cristalizarían luego en el criollismo, en nuevas formas de baile, en nuevas luchas, en nuevas corporalidades y en nuevas “actuaciones” de la argentinidad.

La época de Rosas, recuerdo acuciante de un pasado ignominioso, pesaba aún sobre los afroporteños y modificaba la mirada que sobre ellos tenían los grupos de poder. La llegada de los inmigrantes en masa supuso, sin embargo, nuevos aires y una descompresión de ciertos aspectos de su vida, aún cuando hombres y mujeres se vieran envueltos en un proceso de disciplinamiento muy importante, tanto por parte del Estado y de los grupos de poder asociados a él como por parte de sus intelectuales subalternos. Esta labor de la intelectualidad afroporteña caracterizaba y diferenciaba a la comunidad en este momento en la ciudad, y la volcaba de lleno en los discursos e ideologías que cruzaban el país, posibilitando asimismo que la marginalidad

⁵⁶⁰ Ibidem, cursivas en el original.

⁵⁶¹ *La Broma*, “Varillazos”, 19 de agosto de 1882, cursivas en el original.

⁵⁶² *La Broma*, “Suelitos de costumbre”, 25 de agosto de 1882.

de la precaria situación económica en que vivía no transformara a sus miembros en parias sociales, aún cuando este concepto era repetidamente utilizado para autodefinirse.

Los afroporteños y las afroporteñas, en definitiva, afianzaban su lugar e importancia en la ciudad, dejando atrás sus tradiciones “bárbaras” y “civilizándose”, en un nuevo mundo popular en construcción, donde lo “comunitario”, tal vez, comenzara a perder sentido.

